مركز دراسات الوحدة العربية

المجمع العلمي العراقي

وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

محمد عابد الجابري
أحمد مطلوب
سعدون حمادي
عرفان عبد الحميد فتاح
صالح احمد العلي
نوري حمودي القيسي

وحدة الثقافة العربية

وصمودها بوجه التحديات

مركز دراسات الوحدة العربية

المجمع العلمي العراقي

وحدة الثقافة العربية
وصمودها بوجه التحديات

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

محمد عابد الجابري
أحمد مطلوب
سعدون حمادي
عرفان عبد الحميد فتاح
صالح احمد العلي
نوري حمودي القيسي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم/ محمد عابد الجابري... [وآخ.].
١٧٧ ص.
١. الثقافة العربية. ٢. ندوة وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات (١٩٩٣ : بغداد). أ. المجمع العلمي العراقي. ب. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
306

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤
الطبعة الثانية : بيروت، شباط/ فبراير ١٩٩٧

المحتويات

كلمة الافتتاح .... عبد العزيز البسام ٧

القسم الأول
أوراق العمل

١ ـ الثقافة العربية اليوم، ومسألة «الاستقلال الثقافي» .... محمد عابد الجابري ١٣

٢ ـ الوحدة والتحدي: ملاحظات حول بعض قضايا الثقافة العربية .... سعدون حمادي ٢٩

٣ ـ المكوّنات التاريخية الأولى لوحدة الثقافة العربية .... صالح أحمد العلي ٤٩

٤ ـ الحركات المناوئة لوحدة الثقافة العربية .... أحمد مطلوب ٩٥

٥ ـ العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية ـ الاسلامية .... عرفان عبد الحميد فتّاح ١٢١

٦ ـ ثقافة عربية واحدة وليست ثقافات .... نوري حمودي القيسي ١٣٥

القسم الثاني
التعليقات والمناقشات

١ ـ الياس فرح ١٤٥

٢ ـ شبلي العيسمي ١٤٦

٣ ـ نزار الحديثي ١٥٠
٤ ـ عرفان عبد الحميد فتّاح ١٥٢
٥ ـ خليل ابراهيم ١٥٤
٦ ـ علي غنّام ١٥٥
٧ ـ عبد الله سلوم السامرائي ١٥٦
٨ ـ عبد الرزاق الأنباري ١٦٠
٩ ـ صالح جواد الكاظم ١٦٢
١٠ ـ صالح أحمد العلي ١٦٤
١١ ـ أحمد مطلوب ١٦٤
١٢ ـ سعدون حمادي ١٦٥
١٣ ـ فوزي الخالصي ١٦٦
١٤ ـ عبد الجبار النايلة ١٦٦
١٥ ـ يوسف حبي ١٦٧
١٦ ـ علي عطية عبد الله ١٦٨
١٧ ـ ضياء شيت خطاب ١٧٢
١٨ ـ محمود الجليلي ١٧٢
١٩ ـ محمد عابد الجابري ١٧٣

الملاحق:

(١) برنامج الندوة ١٧٥
(٢) المشاركون في الندوة ١٧٦

كلمة الافتتاح

عبد العزيز البسام(*)

أيّها الحفل الكريم أحييكم أطيب تحية.

ان موضوع الندوة، هو وحدة الثقافة العربية وهي وحدة ظلت حقيقة مقررة في آراء كثير من الباحثين المنصفين، لا يرقى إليها الشك والمراء، بأسانيدها من مسيرة التاريخ ووقائع المجتمعات على مدى العصور.

وأول تلك الأسانيد في تلك المسيرة عراقتها، فالثقافة العربية من أقدم الثقافات حملتها طوالع الهجرات من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد الهلال الخصيب عند شمالها في وادي الرافدين وبلاد الشام، ومنها ما امتد إلى وادي النيل، فشاركت في إنشاء الحضارات الإنسانية الأولى، وظلت ترفدها جيلاً بعد جيل، يُلمحُ ذلك في مشابهة اللغات في تلك الحضارات الأولى للغة العربية، والدراسات المتواصلة كفيلة بالكشف عن مزيد من الوشائج والصلات بين العربية وتلك اللغات.

وعرف اليونان حضارات شبه الجزيرة العربية، ووصف مؤرخوهم العربية السعيدة في جنوبها وصفاً يُنبىء عن فضلها وتقدمها في زمانها، كما عرف اليونان حضارات مصر وحضارات وادي الرافدين وبلاد الشام وتأثروا بها واقتبسوا من

(*) عضو المجمع العلمي العراقي.

إنجازاتها في الفكر والحضارة. ومن هذه الأسانيد ما بلغته اللغة العربية نفسها من تطور في أصولها وغنى في مفرداتها وانفتاحها على القياس والاشتقاق. ومن قدرة على التعبير عن الأفكار المجردة في دلالاتها، وتجلى جميع ذلك في الشعر الجاهلي بين شواهدها فكانت أهلاً لأن ينزل الوحي الإلهي في القرآن عربياً، لتعبر عمّا فيه من الحكمة والهداية والفرقان، فكان اعجازاً تقصر دون بلوغه الألسنة والعقول.

وأتى الإسلام بمصدريه الرئيسين آيات الذكر الحكيم، والسنّة النبوية تفسيراً لها وبياناً لمواضع تطبيقها، فكان خاتمة رسالات السماء، مُعّولاً على ما للإنسان من عقل وضمير في متابعة متضمناتها، فكان أغنى مصدر تطورت به الثقافة العربية وأوفى ضمان لتحقيق تكاملها ووحدتها، سواء في كون الإسلام محوراً لجهود فكرية متواصلة ذات مناهج فكرية سليمة في أصولها وتطبيقها، تجلت في الفقه والشريعة وفي التفسير والحديث والسيرة والتاريخ، وفي نشأة علوم الطبيعة على تعدد فروعها، مستندة إلى الملاحظة والتجريب، ممهدة لنشأة العلم الحديث، أو في كون الإسلام فيضاً تتشرب النفوس جيلاً بعد جيل مبادئه وقيمه تعزيزاً لعقيدة التوحيد وتصوراً لنظام سليم لحياة المجتمعات وتطورها، فازدهرت الحضارة العربية الإسلامية وكانت ذات سمات إنسانية عالمية، انفتحت على الحضارات الأخرى فحفظت تراثها وأضافت إليه من مبتكراتها وخصائص ثقافتها.

وقد غبرت على الأمة العربية قرون من الضعف والتخلّف، ولكن ثقافتها كما صانتها لها العقيدة الإسلامية ظلت سارية في النفوس، لا تنطفىء جذوتها، تنال الجماهير منها قبساً متواصلاً، وتتكشف بين أعلامها جيلاً بعد جيل، حتى كانت طوالع النهضة العربية تتكاثر خلال القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من تسلط الاستعمار الغربي على كثير من أجزاء الوطن العربي، فإن حركات التحرر والاستقلال ظلت متواصلة فنالت بعض البلدان العربية استقلالها في النصف الأول من القرن العشرين وتكاثرت بعده، وأيدتها الثورات في عدد من بلادها، تُذكي حيويتها وتجدد ثقافتها.

وفي هذه الندوة دراسات تُفصِّل هذه الأسانيد في وحدة الثقافة العربية وتكشف عن رسوخها وانفتاحها على التجدد والتطور لمواجهة تحديات الحضارة المعاصرة وتغيراتها المتسارعة.

ونبدأ بالدراسة القيِّمة التي أعدها د. محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة في جامعة محمد الخامس بالرباط وهو من أعلام الفكر في المغرب العربي ومن النخبات ذوي العناية بالثقافة العربية ووحدتها إيماناً بها وانتماءاً إليها، عُني بتطبيق التحليل

الفلسفي في تعميق أبعاد الفكر العربي، فصدرت له جملة من الكتب في اغنائه.
وحضوره الكريم بيننا يؤكد أن العناية بالثقافة العربية ووحدتها نصيب مشترك بين مفكري المشرق العربي، ومفكري المغرب العربي، ودراسته بعنوان (الثقافة العربية اليوم ومسألة الاستقلال الثقافي).

القسم الأول

أوراق العمل

١ - الثقافة العربية اليوم، ومسألة "الاستقلال الثقافي"

محمد عابد الجابري (*)

تطرح مسألة **الاستقلال الثقافي** اليوم نفسها كإحدى التحديات الكبرى التي تواجه الأمم والشعوب في القسم من المعمور الذي يدعى الآن بـ «الجنوب»، بل إن هذه المسألة غدت مصدراً للقلق حتى في بعض أقطار «الشمال» نفسه، وفي القارة الأوروبية بالذات. وعندما يتعلق الأمر بثقافة تشكل العنصر الأساسي والجوهري في الهوية الوطنية والقومية[1]، وتزداد حاجتها يوماً بعد يوم إلى الأخذ من الغير لمواكبة التقدم في العلم والتقنية، عندما يتعلق الأمر بثقافة هذه حالها، كالثقافة العربية اليوم، فإن «الاستقلال الثقافي» يواجه تحدياً جوهرياً يطرح نفسه على صورة إشكالية نظرية وعملية معاً.

فعلى الصعيد النظري يواجه الباحث بسؤال إحراجي يمكن صياغته كما يلي: كيف يجوز الحديث عن «الاستقلال الثقافي» بالنسبة إلى ثقافة حيّة؟ فالثقافة لا تكون حيّة، أعني متطورة ومتجدّدة وقادرة على مواكبة التقدم في مختلف مجالات المعرفة، إلّا إذا كانت تدخل في علاقة تواصل وأخذ وعطاء مع الثقافات الأخرى، علاقة تحدُّ، بصورة من الصور، من استقلالها خصوصاً عندما تكون وسائل الاتصال الثقافي كثيرة ومتطورة كما في عصرنا. وبعبارة أخرى إن ثقافات الشعوب المسماة بدائية ـ وقد سميت كذلك لانعزالها ووقوفها عند مستوى معين من التطور وجمودها عليه ـ هي وحدها الثقافات «المستقلة». هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن المرء أن يجادل، بصورة

(*) مفكّر عربي من المغرب.

(١) نستعمل كلمة «الوطنية» و«الوطني» بخصوص ما هو قطري، ونستعمل كلمة «القومية» و«القومي» في ما يشمل الأمة العربية بجميع أقطارها.

عامة، في كون الثقافة ـ عندما تنسب إلى شعب أو أمة كـ «الثقافة العربية» و «الثقافة الالمانية»... الخ ـ لا تكون إلّا مستقلة، أعني ذات خصوصية تميزها عن غيرها، وإلّا فأي معنى لهذه النسبة؟

غير أن مثل هذه الاحراجات النظرية يمكن تجاوزها بسهولة إذا نحن اخترنا مجالاً آخر للمقارنة تكون فيه الأمور ملموسة وأكثر تحديداً كالمجال السياسي والمجال الاقتصادي. وهكذا فـ «الاستقلال السياسي» مثله مثل «الاستقلال الاقتصادي» لا يعني بحال من الأحوال عدم الدخول في علاقة تواصل وأخذ وعطاء مع الغير، بل إنه يعني عدم التبعية له تبعية تنال من السيادة الوطنية أو من استقلال القرار. ولما كانت الثقافة بالنسبة إلى الهوية الوطنية والقومية، كالسياسة والاقتصاد بالنسبة إلى السيادة الوطنية، فإنه يمكن القول إن **«الاستقلال الثقافي» معناه عدم التبعية للغير تبعية ثقافية تنال من الهوية الوطنية والقومية.**

إن طرح المسألة بهذا الشكل ـ وهو الطرح الصحيح في ما نعتقد ـ سيمكّننا من التعامل مع الموضوع بطريقة علمية، طريقة التصنيف والتحليل ورصد العلاقات... الخ. وهكذا فبدلاً من الوقوف عند مفهوم «الاستقلال» الذي يحيل هنا، في المجال الثقافي، إلى الانعزال والانغلاق سنركّز اهتمامنا على مفهوم «التبعية»، لنتساءل منذ البداية: متى تتحول العلاقة الطبيعية بين الثقافات، علاقات التواصل والتداخل والأخذ والعطاء، إلى علاقة تبعية، ثم متى تكون التبعية الثقافية خطراً على الهوية الوطنية والقومية؟

لنلتمس الجواب لهذا السؤال بشقيه من تحليل الوضع الثقافي الدولي الراهن.

١ ـ لنبدأ بالتخلص بجانب من الشق الثاني من السؤال، ولنقل، دفعاً لكل التباس، إنه من الضروري الإشارة إلى أن العلم والتقانة (التكنولوجيا)، وهما عنصران من عناصر الثقافة بطبيعة الحال، هما بطبيعتهما لا وطن لهما، وبالتالي فهما لا يدخلان في علاقة جوهرية مع الهوية الوطنية والقومية. وبعبارة أخرى إن عدم امتلاكهما ومن ثمة الاضطرار إلى استيرادهما لا ينال، مبدئياً على الأقل، من الكيان الوطني والقومي، لا على مستوى السيادة ولا على مستوى الهوية. غير أنه عندما يتحوّلان إلى وسيلة يوظفها أهل ثقافة معينة في اختراق ثقافات أخرى بقصد التوسع والهيمنة فإن الأمر يختلف. هنا نكون فعلاً ازاء تبعية ثقافية تفرضها الثقافة المالكة للعلم والتقانة على الثقافات التي لا تملكهما أو تتوفر عليهما بمستوى أدنى.

وهذا ما هو حاصل فعلاً في عالم اليوم: فالهيمنة الثقافية من طرف القوى المالكة وسائل فرضها، وهي وسائل متنوعة وجدّ متطورة، أصبحت استراتيجية ضرورية

لتكريس وتعميق الهيمنة الاقتصادية والسياسية. وهكذا فالتبعية الثقافية، ولنقل بالأحرى الاختراق الثقافي، ليس خطراً على الهوية وحدها بل إنه يستهدف من وراء الهيمنة الثقافية فرض التبعية الاقتصادية والسياسية أيضاً، وهذا ما تتعرض له دول «الجنوب» بصفة عامة. على أن بعض دول الشمال نفسه، ويتعلق الأمر بالدول الأوروبية القارية، أصبحت تعاني هي الأخرى الاختراق الثقافي الذي تمارسه عليها الولايات المتحدة الأمريكية من خلال الأفلام والوسائل السمعية ـ البصرية الأخرى التي تغزو الأذواق والسلوك وتكرّس أنماطاً من القيم الاستهلاكية والحضارية، وهذا فضلاً عن التفوق العلمي والتقاني الذي يجعل اللغة الانكليزية ضرورية في المرحلة الجامعية، مما يجعل الممارسة العلمية المتخصصة تتم بهذه اللغة، دراسة وانتاجاً، وذلك على حساب لغات أوروبية أخرى عريقة كالفرنسية والايطالية... الخ. وفي هذا الصدد أصدر السيد كارلو ريبا دي مينا، الكومسيير الأوروبي في الثقافة (= وزير الثقافة في المجموعة الأوروبية) تحذيراً شديد اللهجة نبّه فيه إلى «ما تتعرض له الثقافات الأوروبية من خطر التهميش في عالم توحده، ثقافياً، الصور والوسائل ـ الدعائية ـ الأمريكية» كما أكّد على «الأخطار الناجمة من فقدان أوروبا الصورة والتأثير في العالم» وهي أخطار تطال فرنسا وايطاليا بصورة خاصة، وهما الدولتان اللتان «تتوافران على صناعة وتقاليد عريقة، في الميدان السمعي ـ البصري على درجة كبيرة من الأهمية»[٢].

٢ ـ على أن هذه الامبريالية الثقافية التي تمارسها الولايات المتحدة الأمريكية على العالم أجمع، بما فيه أوروبا، والتي هي امتداد لهيمنتها الاقتصادية والسياسية، ليست سوى مظهر من مظاهر المشكل الذي تعانيه اليوم الثقافات الوطنية في جميع أنحاء المعمور. هناك مظهر آخر أعم وأشد خطورة، ويتعلق بتلك المفارقة التي تطبع الوضع العالمي المعاصر والتي تتجسم في ذلك التناقض القائم **بين ميل الاقتصاد المعاصر نحو «العالمية» التي قوامها الترابط والتبعية المتبادلة من جهة، وميل المجتمعات في كافة أنحاء العالم نحو التقوقع في أطر اجتماعية ضيقة كالنعرات الاثنية والطائفية والثقافات الفرعية، ثقافة الجهات والأقليات**[٣]. وواضح أن الضحية في هذا التناقض هي الثقافة الوطنية والقومية. فعالمية الاقتصاد والسياسة، التي تعني تبعيتها لمراكز الهيمنة الدولية وجنوح هذه المراكز نفسها نحو التكامل واقتسام مناطق النفوذ، تقلّل إلى درجة كبيرة من حاجة هذه المراكز نفسها إلى التمسّك بالوطنية والقومية، مما يعرض الوحدة الثقافية فيها إلى التمطط والتمزق فيطغى الميل نحو نوع من «العالمية» الثقافية التي لا بد أن تهيمن فيها ثقافة الطرف الأقوى اقتصاديا وتقانيا. وبما أن العالمية الثقافية لا

(٢) Jean-Marie Domenach, *Europe: Le Défi culturel* (Paris: La Découverte, 1990), p. 127.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

يمكن أن تؤسس الهويات الجماعية فإن هذه تجد نفسها، أمام ارتخاء عرى الثقافة الوطنية والقومية، مدفوعة إلى طلب «الأصل» والتماس «الجوهر» في الطائفية والثقافات الإثنية والفرعية.

ذلك هو جوهر «المسألة الثقافية» اليوم في أوروبا الغربية حيث يخشى أن تؤدي الوحدة الاقتصادية والسياسية بين دولها إلى إلغاء دور الدولة الوطنية في حفظ وإخصاب الثقافة الوطنية المؤسسة لهويتها كدول من نوع الدولة ـ الأمة، الأمر الذي يهدّد بانبعاث النعرات الاثنية والطائفية على مستوى القارة الأوروبية ككل، وهي كثيرة متنوعة، مما سيجعل أوروبا تتحول من مجموعة من الدول الوطنية المعتزة بثقافتها المتمسكة بهويتها إلى فسيفساء من الاثنيات والطوائف والثقافات الفرعية لا يجمعها سوى «سوق اقتصادية مشتركة» يؤمل أن توفر لها مستوى من العيش «أفضل» ولكن في غياب «الثقافة المشتركة» المقومة للهوية، وبالتالي فلن يجمعها على الصعيد الثقافي شيء آخر غير ما تفرضه الهيمنة الاعلامية التجارية، السمعية ـ البصرية، التي تمارسها الولايات المتحدة على العالم، والتي أصبحت تنعت بـ«ثقافة الكوكا كولا» إشارة إلى سطحيتها وطابعها التجاري المحض.

٣ ـ هناك مظهر آخر من مظاهر المشكل الذي تعانيه الثقافات الوطنية اليوم، ويتعلق الأمر بظاهرة جديدة برزت في السنين الأخيرة فقط في أعقاب انهيار ما كان يسمى بالاتحاد السوفياتي ومعسكره الشيوعي. ذلك أن ما كان يشغل الساحة الفكرية ووسائل الاتصال الاعلامي، محلياً ودولياً، قبل انهيار المعسكر الشيوعي هو الصراع الايديولوجي: الصراع بين الرأسمالية والشيوعية على الصعيد العالمي، والصراع بين ايديولوجيات مختلفة، ليبرالية واشتراكية وأممية وقومية ودينية... الخ، على الصعيد القطري والاقليمي. والصراع الايديولوجي هو صراع بين نظريات في تفسير التاريخ وبين مشاريع للمستقبل، وهو في كلتا الحالتين تؤسسه المصلحة الاقتصادية بصورة مباشرة على أساس طبقي، وبالتالي فهو صراع يتم داخل الدولة الوطنية أولاً، متلوناً بمعطيات الثقافات القومية. وإذا كان يكرّس نوعاً من «الطبقية» و«الأممية» فإن ذلك لا يمس الثقافات القومية في شيء لأن المستهدف الأول ليس النظام الثقافي الذي ينظر إليه كمجرد بنية فوقية تابعة لبنية تحتية تتشكّل من القاعدة الاقتصادية للمجتمع. لقد كان المستهدف هذه القاعدة نفسها، أعني ملكية وسائل الانتاج والعلاقات الاجتماعية الناشئة عنها.

كان ذلك بالأمس القريب، أما اليوم وقد خفّ الصراع الايديولوجي، دولياً ومحلياً، إلى درجة التلاشي، مع انهيار ما كان يسمى بالمعسكر الشيوعي، فإن الظاهرة التي حلّت محله هي انسحاب «الاقتصادي» من الساحة وحلول «الثقافي» محلّه لينوب

عنه وليفعل فعله على الصعيد العالمي في صورة اختراق وغزو على الصعيد الثقافي تقوم بهما الدول والمؤسسات الاقتصادية العالمية القادرة على توظيف وسائل الاتصال الجهنمية المعاصرة. أما على الصعيد الوطني فإن انسحاب «الاقتصادي» وحلول «الثقافي» محله على ساحة الصراع يتخذ صورة انبعاث للثقافات الفرعية، الإثنية والطائفية كما أبرزنا سابقاً. **وهكذا يمكن القول إن الاختراق الثقافي قد حلّ اليوم محل الصراع الايديولوجي دولياً وقطرياً، والمستهدف في كلتا الحالتين هو الثقافة الوطنية القومية.**

٤ ـ ولا بد من الإشارة هنا إلى مظهر آخر من مظاهر المشكل الذي نحن بصدده، له صلة بانهيار الشيوعية العالمية، ولكنه يخص الثقافة العربية بوصفها ثقافة مرتبطة بالإسلام. لقد غدا واضحاً الآن أن هناك اتجاهاً يزداد انتشاراً في الغرب وتغذّيه الصهيونية العالمية، اتجاهاً يؤكد على اعتبار «الاسلام» الخصم الذي سيحلّ محل الشيوعية كعدو للغرب. فمنذ انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي، وخبراء الغرب والمحللون الاستراتيجيون في الولايات المتحدة خاصة، منشغلون بمحاولة التعرّف إلى الطرف أو الأطراف التي يحتمل أن تصبح «الآخر» العدو للغرب والحضارة الغربية في المستقبل. ولا يخفى تأثير مثل هذه الدراسات الاستراتيجية في صانعي السياسة وتشكيل الرأي العام وتوجيهه في الدول الغربية عموماً وفي الولايات المتحدة خصوصاً. ومعلوم أن الدعاية السياسية قد عاشت، في هذه الأخيرة ومنذ مدة طويلة، على فكرة وجود خطر خارجي يهدّد الحضارة الغربية ونمط الحياة الأمريكي، وقد كانت الشيوعية هي «الخطر الأحمر» و«الشيطان الأكبر» الذي تتستر وراء دعوى مقاومته القوى الامبريالية الاقتصادية المهيمنة على المجتمع الأمريكي والموجهة بسياسة حكوماته. وبمجرد ما أخذت الشيوعية تتراجع لتنهار، بدأ البحث عمّن يملأ الفراغ. فالدعاية، وهي وسيلة القوى الامبريالية الأمريكية والغربية عموماً في تشكيل الرأي العام والتحكّم فيه، لا تطيق الفراغ، لا تستطيع الحياة إلاّ بتنصيب عدو تجنّد الرأي العام ضده. ومع أن هناك أكثر من مرشح لمنصب «العدو» لأمريكا، مثل «الخطر الأصفر» الذي يرمز إلى النهضة الاقتصادية في شرق آسيا، ومثل انتشار الأسلحة النووية في عالم «الجنوب»، وانتشار «الارهاب» الموجه ضد المصالح الأمريكية... الخ، فإن التركيز يقع على «الإسلام» بصورة خاصة. ويجتهد المحللون الاستراتيجيون في مراكز البحث الأمريكية والأوروبية في حشد الأدلة والبراهين التي ترشح «الإسلام» لدور «الشرير»، وقد بدأوا ينعتونه بـ«الخطر الأخضر» الذي يهدّد الغرب بعد انهيار الشيوعية. ومن جملة الأدلة والبراهين التي يسوقونها لإقناع الرأي العام الأمريكي والأوروبي بأن «الإسلام» يشكّل فعلاً خطراً على الحضارة الغربية ونمطها في الحياة أنه، أي الإسلام، «ضخم ومخيف ومعاد للغرب ويتغذّى على الفقر والسخط» وأنه «ينتشر في بقاع عديدة من العالم، مما يسمح بإظهار خرائط العالم الاسلامي على شاشة التلفزيون باللون الأخضر، كما

كانت الدول الشيوعية تظهر باللون الأحمر»(٤).

وهناك من المحللين من يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرّر «أن التصادم بين الهويات الحضارية أوضح ما يكون بين الغرب والاسلام. وهذا أمر يتصل جزئياً بالتعارض بين القيم العلمانية والقيم الدينية، وجزئياً بالتنافس التاريخي بين المسيحية والاسلام، وجزئياً بالغيرة من قوة الغرب، وجزئياً بالسخط الناشىء عن السيطرة الغربية على الهياكل السياسية التي ظهرت في الشرق الأوسط في عصر ما بعد الاستعمار، وجزئياً بالمرارة والمهانة الناشئتين عن المقارنة المكدرة بين انجازات الحضارتين الاسلامية والغربية خلال القرنين الماضيين»، أضف إلى ذلك «الجوار الجغرافي والعداء التاريخي، وكذلك الدور السياسي الصريح الذي يلعبه الإسلام في حياة أتباعه. ويزيد أهمية هذا التنافس مع الغرب أن الإسلام نفسه ما زال هوية جماعية قوية وآخذة في الانتشار». وهكذا: «فإذا اجتمع خطر الهجرة (الهجرة العربية إلى أوروبا) وخطر تصادم الثقافات يصبح من السهل وضع تصوّر لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف على الأقل، ولا سيما بين الغرب والإسلام». على أن هذه «الحرب الاجتماعية بين الغرب والاسلام» ليست واردة ومحتملة جداً بفعل العوامل المذكورة وحدها، بل إنها أيضاً مطلوبة ومرغوب فيها من طرف الغرب نفسه. يقول صاحبنا: «إن من شأن حرب باردة اجتماعية مع الإسلام أن تعزز الهوية الأوروبية من جميع نواحيها في هذا الوقت الحاسم في عملية الوحدة الأوروبية». ثم يضيف قائلاً: «لكل هذه الأسباب وغيرها ربما يوجد رأي واسع الانتشار في الغرب ليس على استعداد فحسب لتأييد شن حرب باردة اجتماعية على الإسلام بل وللأخذ بسياسات تشجّع على ذلك»(٥).

والواقع أن هذه «الحرب الباردة الحضارية» قد بدأت بالفعل، ويمكن أن نلمس وقائعها في هذه الحملة الاعلامية على الإسلام من جهة وفي الصورة الحاقدة الساخرة التي ترسمها وسائل الإعلام الغربية، من جهة أخرى، لـ «العربي» و«مالك النفط» خصوصاً، وفي ربط الارهاب الدولي بـ «الإسلام» و«العرب». أضف إلى ذلك الإجراءات المادية التي تجسّم بالملموس «الحرب الحضارية» الحقيقية التي تشنّ على العالم الثالث عموماً، وعلى العرب والمسلمين خصوصاً، والتي تتمثل في الحظر المفروض على نقل التقانة إليهم، وفي استنزاف مواردهم الطبيعية، ومنعهم من امتلاك الأسلحة المتطورة، وتكييف أذواقهم وأنماط سلوكهم بواسطة الغزو الإعلامي الإشهاري، وإغراقهم بالسلع الاستهلاكية التي تمتص ما قد يحققونه من فائض الانتاج، وتضايق بصورة جدية الخدمات الضرورية في مجالات الصحة والتعليم.

وأخيراً، وليس آخراً يجب أن لا ننسى دور الامبريالية العالمية، الأمريكية خاصة، في إذكاء وتغذية حرب الخليج التي لم يتردد الغرب في تجنيد جميع أنواع

---

(٤) أحمد موصلي، «الولايات المتحدة والأصولية الاسلامية،» السفير، ١٩٩٣/٣/١٥. نقلاً عن:
David Ignatius, «Islam in the West's Sights: The Wrong Crusade,» *Washington Post,* 8/3/1992.

(٥) Barry Buzan, «New World Real Politics: New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century,» *International Affairs,* vol. 67.

أسلحته التدميرية لضرب أهم المؤسسات الصناعية والعلمية والعمرانية في العراق بدعوى تحرير الكويت وانقلابه على هذه الأخيرة وعلى دول الخليج عامة، ليمتص ثرواتها ويفرغ خزائنها باسم «فاتورات الحرب».

ولا نحتاج هنا إلى تفصيل القول في الأضرار التي تصيب الثقافة العربية من جراء هذه الحرب الحضارية التي يشنّها الغرب على الإسلام، وهل يمكن فصل العرب عن الإسلام؟ لنكتفِ بالإشارة هنا إلى أنه اضافة إلى الأخطار المباشرة التي تتمثّل في إجهاض النهضة وعرقلة النمو وإعاقة التقدم، هناك أخطار أخرى غير مباشرة لا يقل مفعولها السلبي على الثقافة العربية من الأولى. **ذلك أن شن حرب باردة حضارية على الإسلام، سيؤدي حتماً إلى دفع المسلمين، والعرب منهم خاصة، إلى التشبث في مواقع حصينة في التراث ورفض كل تجديد أو انفتاح على الحضارة الحديثة، الحضارة الغربية**. وهذا شيء طبيعي. فالكائن الحي يضطر إلى التصلّب والانكماش عندما يجد نفسه معرضاً لهجوم خارجي. ولا يخفى ما ينطوي عليه العدوان الخارجي من سلبيات في مجال التجديد الداخلي للثقافات.

على أن هذه الملاحظة لا يمكن تقدير أبعادها إلّا من خلال استحضار واقع الثقافة العربية كما هو اليوم، وهذا ما سننتقل إلى تفصيل القول فيه بعض الشيء.

لقد تجنّبنا إلى حد الآن الخوض في «تعريف» الثقافة، وفضّلنا البدء بإبراز العناصر الأساسية التي يتشكّل منها الوضع الثقافي الدولي الراهن. ذلك أن مسألة الاستقلال الثقافي ما كانت لتطرح نفسها على الفكر العربي كموضوع للبحث والمناقشة لولا أن هناك إحساساً عاماً، بأن ثمة شيئاً ما يهدّد الثقافة العربية من خارجها. إن مسألة «الاستقلال»، عموماً، لا تطرح نفسها إلّا عندما يكون هناك خطر خارجي. والآن وقد تبيّنا بما فيه الكفاية أن هناك على الأقل أربعة عوامل في الوضع الثقافي الدولي تهدّد الثقافة العربية بالاختراق والاستتباع، أي بفقد جزء من استقلالها (ونعود فنذكّر بهذه العوامل وهي: الهيمنة الثقافية التي يمارسها الغرب على الصعيد العالمي، التناقض بين عالمية الاقتصاد والسياسة وبين التقوقع داخل الثقافات الفرعية، انسحاب الصراع الايديولوجي من الساحة وحلول الاختراق الثقافي محله، الحرب الباردة الحضارية ضد الإسلام)، الآن وقد تبيّنا هذه العوامل يكون من المفيد جداً تحديد ما نعنيه هنا بـ «الثقافة»، ولو بصورة إجمالية، حتى يتسنّى لنا تعيين المجالات التي يتسرّب، أو من الممكن أن يتسرّب إليها، الاختراق أكثر من غيرها، وبالتالي تحديد مظاهر التبعية التي تعانيها الثقافة العربية، أو من الممكن أن تعانيها مستقبلاً، مع ما قد تسببه هذه التبعية وذاك الاختراق من تعقيدات وردود فعل سلبية داخل الثقافة العربية.

وواضح أن تعريفاً للثقافة يفكَّر فيه في اطار الوضع الثقافي الدولي الذي شرحناه والذي يطرح مسألة «الاستقلال الثقافي» على ثقافتنا العربية، لا بد أن يشدّد على مسألة الهوية، فالاختراق الثقافي هو اختراق للهوية أساساً. لنقل إذن إننا نقصد بـ «الثقافة» هنا: **ذلك المركّب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والابداعات التي تحتفظ لجماعة بشرية، تشكل أمّة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء.** وهكذا فـ «الثقافة العربية» التي نتحدث عنها هنا ليست مجرد أشباح في الماضي أو أوهام وأحلام للمستقبل، بل هي، بالعكس من ذلك، ما هي عليه اليوم في الحياة العامة للأمة العربية، أعني في العلاقات الاجتماعية والسلوك اليومي وفي النشاط العام، كما يعبّر عنه في الصحافة والإذاعة والتلفزة وفي الحفلات والمناسبات، وبالخصوص كما يكرسها التعليم والممارسة السياسية والتوظيف الايديولوجي.

ومن أجل التعرّف عن قرب على طبيعة هذا «المركّب» ومكوناته، لا بد من التمييز فيه بين مستويين: مستوى الثقافة الجماهيرية ومستوى «الثقافة العالِمة». **الأول**، يضم طريقة الحياة المادية والروحية التي تمنح لكل أمة خصوصيتها، فهي إذن معدن الهوية، وهي تمتد من طريقة الملبس والمأكل والضحك... إلى مكونات الذاكرة الجماعية والخيال الاجتماعي والرأسمال الرمزي. أما **الثاني** فيضمّ مدوّنة المعارف والابداعات التي يستهلكها ويعيد انتاجها «العاملون» الفكريون في الأمّة، من علماء وأدباء وفنانين وتقنيين... الخ. وهذا التمييز الذي يؤخذ به اليوم على نطاق عالمي ضروري بالنسبة إلى الثقافة العربية لعدة أسباب، منها، المسافة الكبيرة التي تفصل بين لغة الثقافة العالِمة ـ الفصحى ـ وبين العاميات القطرية واللهجات المحلية، من جهة، وكون اللغة العالِمة، من جهة أخرى، لغة قومية تخترق القطرية وتتجاوزها مما يجعل من الثقافة العربية العالِمة ثقافة قومية لا قطرية. أضف إلى ذلك أن اللغة الفصحى تقترن في ذهن الجماهير العربية بـ «العِلم» إذ ينظر إليها من داخل الثقافة الجماهيرية على أنها «العلم» «ذاته». هذا فضلاً عن كونها لغة القرآن، لغة الممارسة الدينية فكراً وعملاً، مما يضفي عليها قدسية خاصة ويجعلها أحد المقومات الأساسية للهوية الثقافية والحياة الروحية، إن لم تكن المقوم الأكبر والأهم. لنضف أخيراً أن التمييز بين المستويين، الجماهيري والعالِم، في الثقافة العربية ضروري في ما نحن بصدده، ذلك لأنه لا بد من التعرّف على نوع الاختراق الذي يتعرّض له كل منهما وإلى نوع التجديد الذي تدعو الحاجة إليه على المستويين معاً لكي تتمكن الثقافة العربية ككل من امتلاك السلاح الصالح لمواجهة تحديات العصر.

وإذن فالواقع الثقافي العربي الراهن لا يمكن تحليله بطريقة تجعل في الإمكان

تبيان عناصره ومستوياته إلّا بالنظر إليه من خلال المستويين المذكورين في اطار تداخلهما وتقاطعهما. لنبدأ أولاً بتحليل كل مستوى على حدة.

إذا نحن نظرنا إلى الثقافة العربية كما هي الآن بمستوييها، الجماهيري والعالِم، من زاوية تحليلية نقدية فإن أول ما سيفرض نفسه علينا كمعطى واقعي عنيد هو تلك الثنائية التي تطبع مجالاتها المادية والروحية، ثنائية التقليدي والعصري. فعلى المستوى الجماهيري تتجسّم هذه الثنائية في ذلك التمايز الواضح والعميق بين ثقافة البادية وثقافة المدينة. وتتميز **الأولى** التي تهيمن بين البدو وسكان القرى والأحياء الشعبية في المدن، تتميز بكونها ما زالت تحتفظ بطابعها التقليدي الوطني المنحدر من القرون الوسطى، وذلك في مجالات العلاقات الاجتماعية، كما في مجال السلوك الفردي أو مجال المظاهر الحضارية من مسكن وملبس ومأكل أو مجال الفكر والذهنية والقيم. أما **الثانية** ثقافة المدينة، فعلى العكس من هذا تماماً فقد ذهب التقليد بها للثقافة الغربية في مختلف مجالات الحياة المادية والمعنوية إلى حد يكاد ينمحي معه فيها أي أثر للثقافة الوطنية/ التقليدية، فالمظاهر والسلوك والعلاقات والذهنية والقيم والرؤى والاستشرافات... كلها أوروبية الطابع.

ولا يحتاج المرء للقيام بأبحاث ميدانية ليدرك عمق الهوة التي تفصل بين الثقافتين، بل يكفيه مشاهدة بضعة أفلام مصرية، بعضها تجري وقائعه في الوسط القروي، وبعضها تدور حوادثه في الوسط البرجوازي الارستقراطي المديني، ليدرك أن الأمر يتعلق فعلاً بعالمين مختلفين تماماً: عالم «عصري» مخترق كلية تهيمن فيه «الحداثة» الغربية التي يجري تقليد أكثر مظاهرها تطوراً وعصرنة تقليداً ينافس النموذج الأصل، كما في أوروبا وأمريكا، بل يسابقه ويتحداه. وعالم محافظ كلية جامد في قوالب قديمة تحتفظ بكل مقوماتها ومظاهرها، كما كانت منذ آلاف السنين، مما جعل الحياة فيها ذات بعد واحد، هو البعد المكاني الذي يمتص الزمان ليجعل منه إطاراً فارغاً، وديمومة ميتة جامدة.

ومثل الثقافة العالِمة في ذلك مثل الثقافة الجماهيرية، فهي الأخرى ثقافتان: ثقافة علماء التراث، وثقافة النخبة العصرية. **الأولى**، تحكمها مرجعية عربية إسلامية قروسطية بمفاهيمها وآلياتها ورؤيتها للعالم واستشرافاتها الماورائية، أما **الثانية**، فتنشد انشداداً قوياً إلى المرجعية الأوروبية المطبوعة بطابع «الحداثة الغربية» التي تعني أول ما تعني القطيعة مع ثقافة الماضي، أي ماض كان، والتمسك بـ «العصر» كلحظة حاضرة تكفي نفسها بنفسها. ومن هنا كانت أولى مظاهر الصراع في الثقافة العربية العالِمة هو التنافر والتنابذ وغياب التواصل والحوار بين مرجعيتين، إحداهما قديمة تنتمي إلى الماضي ولكنها وطنية تحمل معها مصداقيتها التاريخية، والثانية «حديثة» أجنبية الأصل

والمصدر، ولكنها تفرض نفسها كمرجعية عالمية، كحاضر ومستقبل للعالم كله.

وتتطابق ثنائية التقليدي والعصري في المستويين معاً، الجماهيري والعالم، لتكرّس انشطاراً عمودياً في جسم الثقافة العربية ككل: الثقافة البدوية القروية ونخبتها التقليدية «العالمة» والثقافة المدينية العصرية ونخبتها «المثقفة». الأولى، تعكس الاستقلال الثقافي على صورة جمود على التقليد ضمن قوالب ومفاهيم وآليات دفاعية تستعصي على الاختراق وتقاوم التجديد. والثانية، تجسّم الاختراق الثقافي وقد اكتسح الساحة اكتساحاً ليتحوّل إلى ثقافة للاختراق، أعني الثقافة المبشّرة به المكرّسة له. ومما يزيد في حدة هذا الانشطار وخطورته على مستقبل الثقافة العربية أنه ذو أسس بنيوية تكرّسه وتعيد انتاجه. فلثقافة الجمود على التقليد مؤسساتها التعليمية والاجتماعية والدينية التي تعيد انتاجها وتكرسها كثقافة لم تفقد مهمتها ولا جدواها ولا حاجة المجتمع إليها، تماماً مثلما أن لثقافة الاختراق مؤسساتها التعليمية والاقتصادية والاجتماعية والاعلامية الموسومة بـ«القطاع العصري» والمالكة زمام السلطة في المجتمع والدولة.

ونتيجة لهذا الانشطار العمودي يكتسي الصراع بين القديم والجديد في الوطن العربي - وهو صراع يؤسس التطور والتقدم في سائر المجتمعات ويتمّ على مستوى عمودي - صورة صراع أفقي بين مجتمعين، في كل منهما محظوظون ومهمشون، متعلمون وأميّون... صراع بين مرجعيات وذهنيات ونخبات يكتسي في الظرف الراهن صورة صراع، بل حرب، بين «الأصولية» و«التغريب». وغني عن البيان القول إن صراعاً كهذا لا يمكن أن ينتهي إلى ما يتجاوزه ويلغيه، فهو ليس صراعاً بين طبقة أو فئة وأخرى خرجت من جوفها لتخلفها وتحلّ محلّها، بل هو صراع تناحري يجمّد الحركة في مواقع ثابتة يبحث عنها وراءه لا أمامه فيعمق الهوّة ويفرّعها ويكرّس التمزق والتشرذم والهروب إلى وراء تارة وإلى أمام تارة أخرى، مما يفسح المجال للنعرات الإثنية والتعصب الطائفي والجهوي... كل ذلك على حساب الثقافة القومية، على حساب حاضرها ومشروع مستقبلها.

ومن دون شك فإن هذه الوضعية التي تعانيها الثقافة العربية اليوم وضعية الثنائية والانشطار اللذين أبرزناهما ليست طبيعية فيها ولا خاصة بها، فجميع الثقافات تعانيها بصورة أو بأخرى. وإذا كانت بعض الثقافات، كالثقافة العربية، أشد معاناة منها فذلك لظروف تاريخية طارئة، ظروف الاستعمار وما خلّفه من بنى وعلاقات تُواصل الامبريالية العالمية تكريسها وتغذيتها من خلال ما تمارسه من هيمنة اقتصادية واختراق ثقافي جعلا الاحتكاك مع الحضارة الحديثة يبقى منذ بدايته في القرن الماضي إلى اليوم احتكاكاً غير متكافىء، احتكاكاً حرص الغرب ويحرص دائماً على أن يمارس من خلاله هيمنة حضارية شاملة.

لقد غرس الاستعمار الأوروبي في البلدان التي حكمها بنى «الحداثة» الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بل فرضها من فوق بصورة «وحشية» خشنة سلطوية وركّزها في المناطق الحضرية خاصة خالقاً ثنائية حادة ليس بين البادية والمدينة وحسب، بل أيضاً بين مركز المدينة حيث أقام دولته وأسكن رجاله وجيشه وبين محيطها الذي خصصه لليد العاملة المحلية، التي يشغلها في معامله ومنشآته الاقتصادية، والقادمة من البادية. وهكذا انقسم المجتمع في البلدان المستعمَرة إلى عالمين، عالم تقليدي وطني أصلي، وعالم حديث أوروبي مستورد لكل منهما اقتصاده وسلطاته وتعليمه وثقافته.

ولم تغيّر حكومات الاستقلال من هذا الواقع شيئاً بل كرّسته تكريساً سواء حكمت باسم الشرعية التاريخية أو باسم الشرعية الثورية. وهكذا، فبينما حافظ بعضها على القطاع التقليدي، تارة باسم الأصالة وتارة باسم تنمية موارد السياحة، في الوقت نفسه الذي عملت على تركيز تبعية القطاع العصري لمراكز الهيمنة الخارجية باسم التحديث تارة، وباسم ضرورات التنمية تارة أخرى، عملت الأنظمة الثورية على تأميم القطاع العصري واتجهت بمجهوداتها في التنمية إلى الصناعة والتسليح مهملة القطاع الفلاحي إهمالاً أو معتدية على بناه من خلال «اصلاحات زراعية» بيروقراطية لم تحصد سوى الفشل، مما كانت نتيجته تدمير الفلاحة وتعميق الثنائية في جسم المجتمع.

أما الثقافة فبينما أهملتها أو همّشتها حكومات خوفاً منها، فمارست عليها ضغوطاً ورقابة شديدة، عمدت حكومات أخرى إلى احتكارها وممارسة هيمنة الدولة عليها فجفّت فيها منابع الإبداع وطغت الايديولوجيا على العلم، وفي كلتا الحالتين هيمنت السياسة على الثقافة.

على أن هيمنة «السياسي» على «الثقافي» ليست حدثاً طارئاً في العالم العربي الحديث. فمنذ القرن الماضي، ومع بدء «اليقظة العربية الحديثة» شهد العالم العربي تهميش «الثقافي» لصالح «السياسي». ففي حقبة الاستعمار حرص المحتل الأجنبي على ممارسة السياسة في كل مجال بما يوطّد حكمه وسلطته. ففي مجال الثقافة لم يكن يهمه من النظام التعليمي الحديث الذي غرسه في المدن الكبرى خاصة سوى شيء واحد، هو تكوين «نخبة» من المتعلمين من أبناء البلد يكونون له وسطاء مع الشعب في الادارة أو عمالاً مَهَرة في المعامل، وفي الغالب كان يختار هؤلاء من أبناء البادية، وأولئك من أبناء الارستقراطية المدينية التقليدية التي سبق لها أن احتكت بالحضارة الأوروبية الحديثة عن طريق التجارة والبعثات التعليمية والتبشيرية. أما الحركة الوطنية التي قاومت الاستعمار فلم يكن بإمكانها أن تولي الثقافة من الاهتمام أكثر مما فعلت. لقد كان اهتمامها بالثقافة مركّزاً على تكوين أطر وطنية متعلمة، وهو ما كرّس أولوية

السياسي على الثقافي في الحقل الوطني أيضاً. ذلك ما فعلته حكومات الاستقلال بدورها، سواء المحافظة منها أو «الثورية». لقد اختارت هي الأخرى - أو اضطرت، لا فرق - اعطاء الأولوية للسياسة على الثقافة ليس فقط لكون السياسيين عموماً ينزعجون من المثقفين، خصوصاً عندما تكون أنظمة الحكم تفتقد إلى الشرعية الديمقراطية، بل أيضاً لأن الوضع الدولي الذي كان سائداً كان محكوماً بالصراع الايديولوجي بين الغرب الرأسمالي والمعسكر الشيوعي، وهو صراع كانت له امتدادات مباشرة في جميع الأقطار، مما جعل الايديولوجيا تهيمن على الثقافة، مكرّسة أولوية السياسي على الثقافي كقاعدة عامة.

إذا كان لنا أن نستخلص نتيجة عامة واحدة من التحليل الذي قدمناه، سواء منه الجانب الذي تناول الوضع الثقافي الدولي أو الفقرات التي تناولت واقع الثقافة العربية في الظرف الراهن، فإننا لن نتردد في القول إن الحاجة تدعو اليوم في الوطن العربي أكثر من أي وقت مضى إلى الاهتمام الزائد، المتواصل المتنامي، بالجانب الثقافي من حياة المجتمع. ونقطة البدء في ذلك يجب أن تكون **تحرير الثقافة من السياسة**. لقد هيمنت السياسة على الثقافة في معظم الأقطار العربية، فكانت النتيجة ما نراه من انحدار مستوى التعليم وانتشار الأمية، أميّة القراءة والكتابة، وأميّة الفكر والثقافة، واتساع الهوّة بين «التقليدي» و«العصري» في مختلف مجالات الحياة العربية، وأخيراً وليس آخراً سيادة القوالب الايديولوجية الجاهزة، التراثية والحداثية معاً، على الفكر العلمي النقدي. وبعبارة واحدة لقد سادت السياسة على الثقافة فقتلتها، وهذا ما يحصل دائماً، في كل زمان ومكان. فالسياسة سلطة والثقافة حرية. والسلطة تقتل الحرية، تكبّلها وتلغيها.

على أن رفع يد السياسة عن الثقافة لا يعني ترك الأمور تجري على غير هدى، لا يعني ترك المجال الثقافي يتحرّك بدون استراتيجية. إن الوضع الثقافي الدولي الذي يتميز، كما شرحنا آنفاً، بطغيان الامبريالية الثقافية التي تمارسها القوى المالكة لوسائل الاتصال السمعي والبصري، والتي تكرّس السلوكية الاستهلاكية والتبعية الفكرية وتعمل بتخطيط وإصرار على ضرب الثقافات القومية، معدن الهوية والخصوصية، وشنّ حرب حضارية عليها، من جهة، ثم إن الواقع الثقافي العربي الذي يعاني كما بيّنا ثنائية حادة بين ما هو تقليدي وما هو عصري على جميع مستويات الفكر والثقافة، من جهة أخرى، ثنائية تزداد تفاقماً مع الأيام لتكرّس في المجتمع العربي، مشرقاً ومغرباً، انشطاراً خطيراً وقطيعة فظّة بين القديم التليد والجديد الحديث تحوّلت في بعض الأقطار العربية إلى حرب أهلية بين طرفين يرفع أحدهما شعار «الأصالة»، وهم الأصوليون، بينما يلوّح الآخر براية «الحداثة». كل ذلك يفرض اليوم، أكثر من أي وقت مضى، **تبني استراتيجية ثقافية، عربية اسلامية، ذات أبعاد ثلاثة:**

- **بعد سياسي**، قوامه تحرير الثقافة من السياسة، وذلك برفع جميع القيود عن حرية التعبير التي بدونها لا تفكير ولا حوار ولا إبداع. إن الاستقلال الثقافي يبدأ من استقلال الفكر، وليس هناك من بديل للفكر المستقل غير التبعية للغير أو الجمود على التقليد.

- **بعد اقتصادي، اجتماعي**، قوامه تنمية وطنية مستقلة من جملة ركائزها:

١ ـ اعطاء الأولوية لتلبية الحاجات الضرورية للجماهير الشعبية في اتجاه العمل على التقليص، إلى أقصى حد ممكن، من الهوة التي تفصل بين حياة البادية والأحياء الشعبية في المدن وبين الحياة التي تمارسها في الأحياء العصرية الارستقراطية في المدن نخبة من المحظوظين تنفصل كل يوم أكثر من ذي قبل عن جسم المجتمع.

٢ ـ سلوك استراتيجية للتحديث تجعل التجديد، في كافة المجالات، الاقتصادية منها والاجتماعية والثقافية، ينبثق من داخل الوضع القائم فيحرّك السواكن ويزرع الحياة في الأعماق، بدلاً من فرضه من الخارج ومن فوق فلا يمس إلّا السطح والقشور.

٣ ـ التفتح بدل الانفتاح ـ الذي هو انفعال لا فعل ـ على المكتسبات ذات الطابع العلمي والانساني في الحضارة الحديثة في إطار بناء العلاقات مع الغرب على أساس توازن المصالح.

- **بعد ثقافي**، قوامه بناء بيداغوجية التعليم بكافة مستوياته وتخصصاته على إقصاء الايديولوجيا من عالم المعرفة وإشاعة الروح النقدية مكانها من جهة، وتعزيز الوحدة الثقافية من جهة أخرى، وذلك برفع القيود عن «السيولة الثقافية» بين الأقطار العربية سواء في شكلها الاعلامي الصحفي والسمعي ـ البصري أو في صورتها الأكاديمية التي تتم عبر الكتاب والمجلة وتبادل الأساتذة والطلاب وإقامة معاهد مشتركة للبحث العلمي مع تدعيم النشرات العلمية والأعمال التنويرية داخل الثقافة العربية الاسلامية.

ويبقى السؤال التقليدي مطروحاً: **من يعلّق الجرس؟** ذلك أن تطبيق استراتيجية كهذه يتطلب من جهة قيادات متنوّرة تعمل في جو من الديمقراطية الحقّ، ويتطلب من جهة أخرى حداً أدنى من التضامن العربي على كافة الصُعُد. ودون التأكيد مرة أخرى أن الديمقراطية هي اليوم ضرورة وجودية على الصعيدين القطري والقومي بمثل ما هي الوحدة اليوم مطلب تاريخي على صعيد القطر الواحد (الوحدة الوطنية) وعلى صعيد الوطن العربي (لنقل فقط الشراكة العربية العميقة المتنامية)،

دون التأكيد، مرة أخرى، على هاتين الحقيقتين اللتين تفرضان نفسيهما فرضاً، فإن نقطة البدء في كل استراتيجية ثقافية لا بد وأن تنطلق من الثقافة نفسها. ذلك أنه لا رجال السياسة ولا رجال الاقتصاد والأعمال بقادرين - حتى ولو فرضنا أنهم راغبون - على أن ينوبوا عن المثقفين، لا في تخطيط استراتيجية ثقافية، ولا في تنفيذها. إن دور المثقفين هنا أوليّ وقبْلي: هم الذين عليهم أن يبلوروا مشروعاً ثقافياً، لا بل حضارياً، وهم الذين تقع على عاتقهم مهمة التبشير به والنضال من أجله حتى ينتظم حوله فكر الأمة جمعاء.

هنا، وفي هذه النقطة بالذات يبدو كم هو ضروري اليوم إعطاء الأولوية لـ «الثقافي» على «السياسي» ويتّضح بشكل لا لبس فيه المعنى الذي يجب أن يعطى لهذه المقولة. إن أولوية «الثقافي» على «السياسي» في هذا السياق لا تعني إحلال المثقفين محل الساسة ولا التأملات الثقافية والمشاغل الفكرية المحض محل الممارسة السياسية والشواغل الظرفية. كلا، إن أولوية «الثقافي» على «السياسي» تعني في السياق الذي نتحرك فيه، قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات بما في ذلك الطبقة المسيرة نفسها، أو قسم منها على الأقل، حول قضايا وأهداف وطنية وقومية تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل: كالحاجة إلى تنمية مستقلة في إطار تكامل اقتصادي عربي جهوي وقومي، والحاجة إلى اقرار ديمقراطية حقيقية تكون هي وحدها مصدر الشرعية لممارسة سلطة الحكم على الصعيد القطري ولبناء العلاقات والارتباطات الوحدوية على الصعيد العربي العام، والحاجة أخيراً، وليس آخراً، إلى «الاستقلال الثقافي» الذي يعني عدم التبعية بالوقوف في وجه ثقافة الاختراق، وعدم الانغلاق بالتفتح على مكتسبات الحضارة الحديثة، وعدم الاستلاب في مظاهر الحداثة الغربية باعتماد استراتيجية التجديد من الداخل.

وغني عن البيان القول إن هذه الحاجات/ الأهداف أصبحت الآن بمثابة شرط الوجود لأية نهضة وتقدم، سواء على الصعيد القطري أم على المستوى القومي.

إنها أهداف تاريخية تتطلب قيام كتلة تاريخية تتولى تحقيقها، لأنها أهداف لا تستطيع أية طبقة أو فئة أو جماعة أو حزب بمفردها القيام بها في قطرها ولا أية دولة ولا مجموعة من الأقطار العربية الانفراد بأعبائها وتحمّل تبعاتها على مستوى الوطن العربي كله. مطلوب إذن قيام كتلة تاريخية بين فئات المجتمع على الصعيد القطري وبين جميع الأقطار العربية على الصعيد القومي، كتلة ترتبط لا بالمشاريع الايديولوجية التي تضعها أمامها الفئات المتصارعة المتناحرة، جماعات أو أحزاباً كانت أو دولاً وتكتلات، بل تنطلق من الحاجات/ الأهداف التي ذكرنا، والتي قلنا عنها إنها اليوم تشكّل شرط الوجود لأي مشروع مستقبلي في النهضة والتقدم.

لنختم إذن بإضافة هذا البعد الجديد لمفهوم «الاستقلال الثقافي»، كما هو مطلوب اليوم في الوطن العربي، البعد الذي يجعل منه ليس مواجهة الاختراق الآتي من الخارج وحسب، بل أيضاً التحرر من الأوهام الايديولوجية في الداخل، وفي مقدمتها اعتقاد هذه الفئة أو تلك من فئات المجتمع قدرتها على القيام بمفردها بالمهام المطروحة قطرياً، واعتقاد هذه الدولة أو تلك قدرتها بمفردها على انجاز المهام المطروحة قومياً.

الاستقلال الثقافي ليس مواجهة الآخر وحسب، بل هو أيضاً مواجهة الأنا، أنانياتها وأوهامها.

٢- الوَحْـدَة والتحـدّي : مُلاحَظاتٌ حَول بَعض قضَايا الثقَافة العَربيّة

سَعـدون حمادي(*)

- ١ -

في البدء، لا بد من سؤال **ما الثقافة؟** فالتعريف في موضوع الثقافة مهم، ليس لسبب تنظيمي فقط، بل لتعلقه بمضمون ما سيرد في هذا المقال.

للثقافة عدد من المفاهيم المتداولة، وأولها المفهوم الوارد إلينا عبر الترجمة من لغات أخرى. فالثقافة قد تعني الآداب والفنون، كما قد تعني في مفهوم متداول التراث الشعبي، بكل ما فيه من صناعات يدوية وطراز البناء وأصناف الطعام واللباس والعادات الشعبية. إلّا أن هذه المفاهيم تبقى محدودة، ولا تنطبق تماماً على حدود ما يمكن أن ندعوه بالثقافة. فالآداب والفنون بمختلف فروعها تقع ضمن الثقافة، ولكنها ليست كل الثقافة. كما أن التراث الشعبي مهما تعددت أشكاله، وإن كان يدخل ضمن الثقافة إلّا أنه ليس كل ما ينطوي عليه المفهوم. فالثقافة تشمل كل ذلك، إلّا أنها مفهوم أوسع. فالعلوم وجميع أصناف المعرفة وفروعها بما فيها الفلسفة تقع ضمن مفهوم الثقافة، كما أن العقائد مهما كانت دينية أو سياسية هي مما تشمله الثقافة أيضاً. وبذلك يتضح أن الثقافة تعني في الحقيقة جميع معارف الانسان سواء كانت تلك المعارف تتعلق بالطبيعة أم بالمجتمع، وسواء أكانت معارف يتناولها المختصون وأصحاب الفكر أم كانت شعبية بسيطة في متناول عامة الناس. إنها جميع معارف الانسان في مختلف المجالات وعلى مختلف المستويات، لذلك فإنها تعني الفكر بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمة من معنى. فالفكر كما هو معروف لا يقتصر على جانب دون آخر. فكل ما يتناوله تفكيرُ الانسان هو في عداد الفكر، سواءً أكان ذلك

(*) عضو المجمع العلمي العراقي.

في هذا المجال أم في ذاك، وسواءً كان ممّا يهتم به من ندعوهم بالمثقفين أم ممّا يتداوله عامة الناس. فالانسان لديه ملَكة التفكير، وهو عن طريق هذه المَلَكة ينظر في جميع الأمور التي تحيط به. وللإنسان أيضاً ضمير هو ميله المثالي للأحسن والأفضل الذي يدفعه إلى التفكير في شؤون الحياة من مختلف الوجوه، وهو بكل ذلك مخلوق مفكّر، وكل ما ينتج من عملية التفكير هذه، بغض النظر عن الدوافع، وبغض النظر عن موضوع التفكير ومستوى من يفكر، هو ما يكوّن الثقافة.

ان المفهوم الشائع يدلّل أحياناً على هذا الفهم الواسع للثقافة، لذلك كان هناك ما يدعى **بالثقافة الجامعية**، وما يدعى **بالثقافة الشعبية**. كما أن الفهم المتداول لمعنى المثقّف هو الملمّ بصنوف المعرفة كماً ونوعاً. وعلى العموم فالمثقف واسع الاطلاع، وتزداد صفة الثقافة للفرد باتساع دائرة اطّلاعه ومعرفته وتناوله بالتفكير مختلف صنوف المعرفة.

وبناء على ذلك فالثقافة العربية تعني جميع المعارف وما أنتجه الفكر العربي في مختلف المجالات في الماضي والحاضر، ويعني ذلك أن الثقافة العربية تعني الفكر العربي كما هو موجود الآن. والموجود الآن يتكوّن من روافد عديدة، كما أنه في حالة تفاعل، والقول إنه يتكوّن من روافد عديدة يعني أنه يشمل الماضي بكل ما فيه. والقول إنه في حالة تفاعل يعني صفته الحالية، أي تفاعله داخلياً، أي تفاعل تياراته مهما كانت صفة ذلك التفاعل، سواء أكان تلاؤماً أم تكاملاً أم تناقضاً. والتفاعل يعني أيضاً الاتصال بالعصر والاحتكاك بالفكر العالمي الذي يحيطه مهما كانت صفة ذلك التفاعل، سواء أكان تأثيراً أم تأثّراً، تلاؤماً أم تناقضاً. المهم هو التأكيد أن الثقافة لا تعني الماضي فقط، ولا تعني الحاضر فقط، بل تعني الماضي والحاضر في الوقت نفسه.

وبكلمات موجزة، انها تعني الفكر العربي كما هو موجود الآن، بصلته بالماضي وبتفاعله الحاضر مع نفسه ومع فكر العالم المحيط.

- ٢ -

عند البحث في عوامل التوحيد في الثقافة العربية، لا بد من الرجوع إلى الماضي لتحديد مرحلة البداية. إن لماضي الثقافة العربية جذوراً تمتد في الحضارات القديمة التي نشأت في محيط الجزيرة العربية، من الهلال الخصيب إلى وادي النيل، حيث قامت تلك الحضارات أساساً نتيجة الهجرة من قلب الجزيرة العربية بسبب عوامل عديدة، من أهمها: المعيشة. لذلك فالثقافة العربية من حيث المحتوى ومن حيث اللغة لا يمكن الجزم انها تبدأ كلياً من مرحلة الجاهلية، بل إن جذورها تمتد إلى تلك الحضارات. إلاّ أننا، لسبب عملي يتعلّق بالمجال المتوفّر لهذا المقال، لا نستطيع تناول

هذا الجانب، بـل الاقتصار عـلى مرحلة الجـاهلية التي هي أكـثر وضوحـاً في علاقتهـا بالموضوع.

للثقافة العربية، كما لكل ثقافة أخـرى، محور رئيسي يـدور حولـه التفكير، هـو العمود الفقري للمثل العليا التي يحترمها الناس ويتمسكون بها، وهو ما يسمى في لغة الفكر الفلسفي مرجع القيم التي هي في النهاية مجموع المسائل المتعلقـة بما هـو صواب أو خطأ، وما هو حق أو باطل... إلخ. وعندما يكون المحور الذي تدور حوله الثقافة وتتفرع منه مشاغلها الفكرية واهتماماتها في نواحي المعرفة ثـابتاً خـلال العصور، فـإنه يفعل مفعوله كعامل توحيد لتلك الثقافة. وليس المقصود بالثبات عـدم التغيير المـطلق أي الجمود، بل المقصود الثبات مـع التفاعـل مع المحيط والجـديد. فـإذا كان المحـور متفاعلاً، يستقبل ويبث، يأخذ ويعطي مـع المحيط ومع الجـديد إلا أنـه في كل ذلـك يبقى بجوهره ثابتاً. عندها يكون ذلك المحور عامل توحيد بالمعنى الذي نقصده. فهل يتوفر في الثقـافة العـربية هـذا المحور الثـابت خلال التـاريخ، أي منـذ الجاهليـة حتى اليوم؟ المجتمع الجاهلي مجتمع الصحراء والفقر المادي وغيـاب الدولـة تقريبـاً، وشيوع نظام القبيلة والحياة الفردية وتلك صفات نعرفها عن تلك المرحلة. والـذي يُلاحَظ أن ذلك المجتمع، بالرغم من الـظروف القاسيـة المذكـورة، كان متعلقـاً بمُثُل عليـا كانت محور الحياة فيه، وتشكل معيـاراً للقِيَم عنده. ان بعض من بحث في صفـات المجتمع الجاهلي استنتـج أن المُثُل العليـا التي كانت سـائدة فيـه، كالشجـاعة والكـرم والمروءة ونُصرة المظلوم والتعلّق بالحق كـانت نتيجة الـظروف الصحراويـة التي كانت سـائدة، الأمر الذي يعني ضمناً أنها تعود إلى الظروف المحيطة وليس لخاصية الانسان. إن هذا التفسـير المادي بمعنى من المعـاني لدوافـع القيم الروحيـة، إنْ هو إلّا تفسـير لا يصمـد للبحث العقلي المحايد البعيد عن المواقف المسبقة. فعلى سبيل المثال: هل الفقـر الذي كان يطبع حياة الصحراء في الجاهلية هو سبب الكرم الذي عُرف عن عرب الجاهلية؟ إنني أرى أن الفقر بحدّ ذاته يؤدي منطقياً إلى البخل وليس إلى الكرم. فالفقـير عندمـا يكون كريماً لا يكون كذلك إلا لصفة شخصية تعود إليه وتتعلق بمـوازين القيم عنده، وليس تصرّفاً تمليه حالة الفقر الذي هو فيه.

إن وضعيـة الفقير يجب أن تُمـلي عليـه أن يكـون بخيـلاً، إذ البخـل هـو وسيلة الدفاع عن النفس ضد الفقر لا الكرم. فالـدافع إذن ليس الفقـر، فلو كان الفقـر هو الدافع لكان التصرف المنتظر هو البخل والتقتير، لذلك نجد العربي في الجاهلية يحاول معالجة الفقر عن طريق انقاص العدد (وأد البنات)، وليس عن طريق البخل.

ثم ان مجتمعاً قبلياً ليس فيه مؤسسة الدولة ويفتقد بالتالي إلى الأمن والاستقرار، كيف ينتظر منه منطقياً أن يكون مجتمع الشجاعة إذا لم يكن يحترم مُثُلاً عليا تدفعـه إلى

مقاومة الاعتداء؟ فالإنسان عندما يواجه العدوان من الغير، إما أن يتكيف للظرف محافظةً على البقاء عن طريق الاستسلام والخنوع، ويكون تصرفه ـ بذلك ـ استجابةً مادية للظروف، وإما أن يقاوم عن طريق الشجاعة، وتكون بذلك مقاومة الظروف الجائرة انسجاماً مع مثلٍ أعلى هو الدفاع عمّا هو عدل. إذن فالشجاعة عند عربي الجاهلية مبدأ مثالي حيث يغيب الأمن. وهكذا تكون الشجاعة ليس تكيفاً فسيولوجياً للظروف، بل موقفاً حافزه التعلق بمُثلٍ عليا. أمام الانسان المهدد طريقان، فهو إما أن يختار المحافظة على البقاء عن طريق التكيّف، أي الخضوع، وإما أن يختار الدفاع عن العدل عن طريق المقاومة، وبذلك تكون الشجاعة في مجتمع يفتقد الأمن تعبيراً عن مَثَلٍ أعلى، وليس محافظةً على البقاء. إن الذي يفحص المجتمع الجاهلي من خلال أدبه شعراً ونثراً يخرج بخلاصة، هي أن المُثُل العليا كانت محور الحياة فيه؛ فأمرؤ القيس يتحوّل من حالٍ إلى حالٍ، يقبل فيها الموت من أجل موقف معنوي، وعمرو بن كلثوم يجعل من الأنفَةَ ومقاومة الإهانة موضوعاً لمعلقته، وعروة بن الورد يؤكد في ما قام به على قِيَم العدل وإنصاف الفقراء الضعفاء. وهكذا تكون قِيَم الكرم والشجاعة والمروءة والعدالة والشرف أساساً لذلك المجتمع الذي طبعت حياته الثقافية، ولا سيما الشعر.

ولم تكن تلك القِيم من صنع الظروف المادية المحيطة، بل تتعلق بصفات الانسان التي ظهرت على الرغم من الظروف، وعملت في حالات كثيرة كوسيلة لمقاومة تلك الظروف. إن تفاصيل الحياة في المجتمع الجاهلي تدل على صفة عامة غالبة فيه، هي تعلق الإنسان بالاعتبارات المعنوية التي كانت تأتي في مقدمة ما يفضله، وتنال الأولوية في تصرّفه اليومي، ويُخطىء من يحكم على المجتمع الجاهلي بأنه مجتمع مادي بسبب الفقر وقساوة الظروف؛ فقد كان على العكس من ذلك، مجتمعاً تحتل القيم المعنوية المقام الأول في سُلّم القيم التي يحترمها ويلتزم بها.

ويُلاحظ أيضاً أن مجتمع الجاهلية كان متداخلاً مع عهد ظهور الإسلام، وليس حقبة مفصولة عنه. فالحياة الروحية التي نشرها الإسلام كانت ذات جذور، وتمتد في المرحلة التي سبقت ظهوره، فكان هناك الموحّدون وإشارات التنبؤ بدين جديد، كما في خطبة قس بن ساعدة الأيادي. كما يُلاحظ أن الرسول الكريم قد مجّد القِيَم المعنوية السامية التي كانت في الجاهلية، وأثنى على من عرفوا بها في قوله «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

وعندما أتى الإسلام، اكتمل البناء الروحي وأصبحت المُثُل العُليا التي أتى بها الإسلام العمود الفقري للثقافة العربية، فالهزَّة الروحية التي أحدثها الإسلام قد أدّت إلى حصول تغيير جذري في شخصية الإنسان، وكانت تلك الهزّة هي مصدر الحماسة

والانـدفاع الأول الـذي فاض في مـا بعد بشكـل نهضة واسعـة أساسهـا الإيمان بـالله الواحد واتباع أخلاق الإسلام والتعلّق بمُثُله العليا. وهكذا احتلت القِيَم الروحية التي نشرها الاسلام المكان الأول في الحياة، مما كان له أبعد الأثـر في الحياة الثقـافية. ومـا أن توطّد الـدين الجديـد واستقرّت دولتـه حتى اتجه الفكـر إلى مجال البحث في أصـول الدين فظهرت علوم الدين متمثلة بالفقه بمختلف فروعه كضـابط ثقافي للدين الجـديد الذي طبع الحياة ومعها الثقافة. ومنذ ذلك الوقت وحتى اليوم بقي الإسلام قِيَماً روحية ومُثُلاً عليا هو المهيمن الأول على حياة المجتمع والمحرك الأول للثقافة.

ثمة ملاحظات لا بد من إيرادها في مجال أثر الدين الإسلامي في تفكـير الإنسان العـربي. يلاحظ أن الإسـلام لم يقتصر على الجـانب الروحي، أي تحـديد المُثُل العليا لحياة الإنسان، بل امتد إلى تنظيم حياته الدنيـوية، وبـذلك كـان أكثر شمـولاً وأوسع دائرة، ويتبع ذلك أن أثر الدين قد امتد إلى دائرة واسعة من حياة الانسان فهو حـاضر معه يوميـاً، ليس في شؤون القيم العليا بـل في تفاصيـل ما يعمـل يوميـاً في ما نـدعوه بـالأحوال الشخصيـة. ويعني ذلـك أن تـأثـير الـدين في تفكـير الإنسـان المسلم أكـبر وأشمل، ويتبع ذلك تأثيره في الثقافـة. **فالثقـافة هي نتـاج التفكير**، لـذلك كـان لحياة الإنسان المسلم عادات وتقاليد تطبع حياته اليومية ونابعة من عقيدته الدينية.

الأمر الآخر الذي يُلاحظ هو أن المجتمع الإسلامي الذي تطبعه تقاليد وعادات نابعة من الدين تسوده ثقافة الإسلام بكل مـا تنطوي عليـه من قيم ومُثُل عليـا، أقول إن الفرد في هذا المجتمع متأثر بثقافة الإسلام بغض النظر عن مدى مراعاته الطقـوس الدينية. لذلك، الثقافة الإسلامية لا يقتصر أثرها في الذين يمارسـون الطقـوس بل في مجموع المجتمع.

إن وحدة الثقافة من حيث المحتوى تتجلى في المُثُل العليـا التي سادت المجتمـع الإسـلامي والتي تمتد جـذورها إلى مـا قبل الإسـلام، وعندمـا أتى الإسلام تـرسّخت وسادت الحياة الفكرية في المجتمع الجديد وامتدت إلى وقتنا الحاضر. فالمجتمع العـربي اليوم على الرغم من التجزئـة السياسيـة وتباين بعض الـظروف التي تعاقبت عـلى هذا القـطر أو ذاك. أو هـذه المنطقـة أو تلك، بقي مجتمعـاً ذا ثقـافـة مـوحّـدة من حيث المحتوى، فهو مجتمع تتقدم فيه القيم الروحية على مـا سواهـا، وتطبـع حياتـه اليوميـة بوعي ودون وعي، وسواء أكان الفرد ملتزمـاً بالـطقوس أم غـير ملتزم. إن الروح التي أشاعها الإسلام والتي تبلورت بتقاليد وعادات وأثّرت في الحياة اليومية قد مدّت أثـرها حتى عـلى غـير المسلمـين من مسيحيي البلدان العـربيـة في مصر والهلال الخصيب. ويتجلى عامل التوحيـد هذا في أن الفكـر العربي كـان دوماً مشـدوداً إلى المُثُل العليـا، وهي إحقـاق الحق وتحقيق العدالـة وخير الإنسـان، فقد كـانت المُثُل العُليـا دوماً هي

الحافز المحرّك للثقافة العربية بمختلف مراحل تطورها، الأمر الذي جعل هدف الثقافة يتجه إلى تغيير نوعية الانسان، أي أخلاقه، بما ينسجم مع المثل العليا. فالقرآن الكريم أكبر كتب الثقافة العربية، والحديث النبوي وما صدر عن الصحابة من أقوال ونصوص فكرية قد أكّدت على إصلاح الجانب الروحي في الانسان حتى أتت علوم الدين ففصلت في شرح تعاليم الإسلام وأحكامه، وفسّرت النصوص وحوّلت الأفكار إلى علم قائم بذاته، وبقيت علوم الدين محور الثقافة، واستمرت فكرة التوحيد والتدليل على وجود الخالق الواحد حافزاً للفكر والمادة الرئيسية للثقافة.

لقد كان ذلك في عصر صدر الإسلام وعصر النهضة الثقافية، كما كان في عهد الانحطاط الذي أعقب ذلك بعد سقوط بغداد. وعندما بدأت النهضة العربية الحديثة نشطت الثقافة العربية بفعل الحافز الأخلاقي وتأثير المُثُل العليا، فكانت الدعوة إلى الاستقلال والسعي من أجل التجديد والنهضة والإصلاح؛ فقد كان قادة الدعوة إلى النهضة العربية الحديثة إما من وسط الثقافة الاسلامية، أو من المتأثرين بالمثل العُليا التي أكدتها. وهكذا نلاحظ أن الدعوة إلى القومية العربية الحديثة المتّسمة بالتقدم والانفتاح على العصر ذات جذور أخلاقية. والذي يُراجع الكتابات التي تدعو إلى الاشتراكية العربية يجد أن الأساس الفكري للاشتراكية العربية لا يقوم على فلسفة شمولية للكون والانسان، كما هو الحال في الماركسية، بل على أساس أخلاقي هو أن العدالة الاجتماعية كقيمة مرغوبة عميقة الجذور في الاسلام وفي عموم التفكير العربي، فالاشتراكية ليست نظاماً لإشباع الجائع باعتبار ذلك هدفاً بحد ذاته، بل لإطلاق ما يكمن فيه من طاقات الانتاج والابداع. فإشباع الجوع، وتأمين الحاجات المادية، وضمان حدّ لائق من المعيشة، لا يقصد بحد ذاته من أجل تحرير الانسان من ربقة الحاجات المادية بل ليرتفع إلى مستوى الإبداع الروحي والتمسّك بالمُثُل العليا.

ويلاحظ أيضاً أن القومية العربية كدعوة إلى توحيد العرب في دولة واحدة وتحريرهم داخلياً وخارجياً، لم يكن دافعها عصبية مهما كان مصدرها أو نوعها، بل هي في جذورها ودوافعها أخلاقية أيضاً. فالقومة العربية إنسانية بمعنى احترام الانسان العربي وغير العربي، فهي ضد الاستعمار أينما يكون، وضد الاضطهاد أينما يكون، ومع تحرير الشعوب المضطهدة. حقاً لقد كانت الحركة القومية العربية منذ نشأتها الأولى ومن خلال تطورها في اتجاه الانسانية فكرياً وسياسياً، وكان هدف النظام الذي تدعو إليه الاشتراكية والديمقراطية والحرية والتقدم متجهاً نحو تحرير طاقات الانسان من القيود وتطوير إمكاناته للخلق والإبداع وبناء حياة روحية سامية تسودها الحرية والتسامح والوئام الاجتماعي واحترام قيمة الانسان. وبذلك كانت الحركة القومية منسجمة مع الاتجاه العام للثقافة العربية ونابعة من الواقع العربي. وهذا هو معنى الكلام على أصالة الحركة القومية وانبثاقها من النسغ المتصل في تاريخ الثقافة العربية.

إنه التعلّق بالمُثُل العليا والاهتمام بالجانب المثالي في الانسان. لذا، فالقومية العربية لم تكن بحاجة إلى نظرية كما هو الحال في الماركسية، لأنها ـ كفكرة ـ تعتمد على شعور الفرد العربي، أما النظرية فهي بناء تحتاجه من أجل تكوين النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يتمخّض عن الشعور القومي. القومية شعور وتحسس يظهر في الفرد العربي بصورة تلقائية بازدياد الوعي والتشبّع بالثقافة العربية الموروثة. وبالمعنى نفسه نلاحظ الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام. منذ بدايات حركة القومية العربية الحديثة في بداية الأربعينيات اعتبرت العروبة جسماً روحه الإسلام وتمّ التأكيد على الجانب الروحي في تلك العلاقة، فالقومية العربية الحديثة في جوهرها تجديد للروح نفسها، روح الثورة على التخلّف الذي أصاب العرب قديماً وحديثاً، وان العروبة والإسلام من حيث الجوهر شيء واحد، أي من حيث التأكيد على المُثُل العليا والجانب المثالي في الإنسان. وكما أدّى الإسلام إلى النهضة العربية، فإن القومية العربية الحديثة الآن يحفزها الحافز نفسه لبناء نهضة جديدة. وهكذا تواصل تيار الحركة القومية مع التراث متصلاً بروح الأمة ومنسجماً مع ثقافتها وليس تأثراً بالقومية الأوروبية كما يظن البعض. وبذا كان التعلّق بالمُثُل العليا والاهتمام بالجانب الروحي هو العامل الموحّد في الثقافة العربية، وهو الحافز لمجمل التفكير السياسي العربي الحديث المتمثل بالاتجاه القومي التقدمي.

ـ ٣ ـ

في المجال الديني هناك ملاحظات تلقي المزيد من الضوء على الأطروحة التي نحن بصددها، ألا وهي أن محتوى الثقافة العربية هو الاهتمام بالمُثُل العليا والتأكيد على الجانب الروحي في الانسان. وكمدخل إلى تلك الملاحظات، لا بد من جلب الانتباه إلى الحقيقة التاريخية الجغرافية، وهي أن المنطقة العربية كانت هي المكان الذي نشأت فيه كل الأديان السماوية. ولا يعقل أن يكون ذلك مصادفة، هو أمر له أسبابه، كما له مغزاه، فالدين كان المهيمن على الحياة ويشكّل الظاهرة الكبرى المؤثرة في ثقافة الانسان في المنطقة العربية منذ أقدم العصور، ولا سيما من بداية ظهور الأديان السماوية. وإذا أخذنا ظهور المسيحية التي سبقت الإسلام بأكثر من ستة قرون كان ذلك متلائماً تقريباً مع المرحلة الزمنية التي اخترناها لأسباب عملية لتتبع معالم الثقافة العربية، ألا وهي مرحلة الجاهلية. تشترك المسيحية مع الإسلام في أن كلاً من الديانتين تؤكد على الحياة الروحية والجانب المثالي في حياة الإنسان. المسيحية تؤكد على الحياة الآخرة وتعتبر الحياة الدنيا ممراً للحياة الأخرى التي هي المقصود النهائي، وكذلك الإسلام. وإذا كان الإسلام يبدي اهتماماً أكبر للحياة الحاضرة ويوازن بينها وبين الحياة الآخرة «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»، فقد جاء ذلك لأسباب عملية هي الموازنة والاهتمام بالواقع، إلاّ أن الإسلام وهو يوازن

بين الحياتين يؤكد أيضاً أن الحياة الدينية نفسها يجب أن تكون مبنية على المُثل العليا، كما أنه يعتبر ذلك هو المدخل الصحيح إلى الحياة الآخرة. إذن فاهتمام الإسلام بالحياة الدنيا لا يغيّر من الفكرة التي نحن بصددها شيئاً، إذ إن الفكرة نفسها موجودة: التأكيد على الجانب الروحي في حياة الانسان.

وهناك مسألة أخرى تصلح للتنويه والمقارنة بين الإسلام والمسيحية، فالمسيحية تؤكد السلام هدفاً ووسيلة للتغلب على الشر وتقويم الحياة، والإسلام يؤكد السلام على أنه يرى الحياة بمنظار أكثر واقعية. فالشر عندما يمكن التغلب عليه بالسلام فذلك أمر جيد ومرغوب، أما عندما لا يستطيع السلام تحقيق ذلك، فلا بد من مقابلة قوة الشر بقوة الخير، وهكذا كان أسلوب الإسلام في بناء الحياة الجديدة. ولكن هذه النظرية هي الأخرى لا تغيّر من الموضوع شيئاً، فالهدف يبقى واحداً هو انتصار المُثل العليا وتحقيق إرادة الخير مرّة بالسلم، إن أمكن ذلك، ومرّة بقوة الحق إن لم يمكن ذلك. إن اهتمام الإسلام بالحياة الدنيا ونظرته الواقعية في مجابهة الشر وكيفية التغلب عليه لا يغيّر من جوهر الأمر شيئاً، إذ يبقى الجانب المثالي والحياة الروحية هي الهدف النهائي والمحور الذي يدور حوله التفكير العربي الإسلامي. فالإسلام ومن قبله المسيحية قد طبعا الحياة الثقافية العربية بهذا الطابع، فترسّخ الاهتمام بالمُثل العليا والحياة الروحية عند الفرد العربي خلال كل المرحلة التي نحن بصددها حتى الوقت الحاضر. والفرد العربي اليوم، بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه، وبغض النظر عمّا إذا كان ملتزماً بممارسة الطقوس، يميل في تفكيره عموماً في هذا الاتجاه، وينحو هذا المنحى وينعكس ذلك في تفاصيل حياته اليومية عن وعي أو دون وعي.

ولغرض المقارنة يمكن إيراد بعض الملاحظات عن الثقافة الغربية، فبالرغم من أن العالم الغربي مسيحيّ الديانة، إلا أن الدين ليس هو العامل المؤثر الأول في الحياة. المسيحية أتت إلى الغرب من الخارج ولم تخرج من بيئته. في حين كان الدين هو العامل المؤثر الأول في حياة العرب، وكانت الحياة المادية هي المؤثر الأول في الغرب بشقيها الرأسمالية والماركسية، وحولها تمحورت الثقافة. في الغرب قامت الرأسمالية على فكرة أن يسعى الفرد إلى تحقيق أقصى ما يستطيع من الربح المادي، وعن ذلك الطريق تحصل التنمية والرفاه الاقتصادي للمجموع، في حين أن المبادىء الأخلاقية والحياة الروحية للإنسان لم ترقَ إلى المستوى نفسه من الاهتمام. ولتأكيد ذلك نجد الغرب يتحدث عن الكفاءة الانتاجية أكثر من العدالة، وعن التنمية أكثر من الانسانية، ولا يقتصر ذلك على الفكر والثقافة بل هو السائد في الحياة العملية كما هو معروف، وبذا كان الاستعمار والاستغلال والعنصرية نتاجاً للثقافة الغربية والطابع الذي يسود في الحياة العملية.

وقد استطاعت الفكرة الرأسمالية أن تسيطر على الدين وتروضه ليصبح هو الآخر متكيّفاً معها بدلاً من أن يكون في الاتجاه المعاكس، كما استطاعت أن تكيّف الأفكار الديمقراطية إلى حدّ ما، في الداخل عن طريق الإعلام والتأثير في العملية السياسية الانتخابية. أما في الخارج فكانت سيطرة الفكرة الرأسمالية أكثر وضوحاً فكان الاستعمار بأشكاله المتعددة، وتقدمت علاقات المصالح الاقتصادية على الاعتبارات الانسانية. وهكذا أصبحت الرأسمالية هي العمود الفقري للثقافة الغربية، في حين بقي الدين هو العمود الفقري للثقافة العربية.

ويلاحظ أيضاً في مجال المقارنة أن الرأسمالية قد شجعت الميول العقلانية من خلال حسابات الربح والخسارة والتصرف العقلاني في الحياة الاقتصادية، الأمر الذي أدّى إلى أن يحتل العقل مكاناً مهماً في خدمة محور الثقافة ألا وهو المصلحة الاقتصادية، أي الحياة المادية، الأمر الذي أعطى الثقافة الغربية طابعاً عقلانياً كانت له آثار إيجابية في مجال البحث العلمي وتطور العلوم، وما تبع ذلك من زيادة الاهتمام بالاحصاء والمعلومات والاتصالات، في حين إن الثقافة العربية التي أثر فيها الدين كانت مشدودة إلى الضمير ومهتمة بالحياة الروحية والمُثُل العليا. إلا أن ذلك لا يعني التنكر للعقل وعدم الاهتمام بالعلم، فالماضي يدل على عكس ذلك، إذ ازدهرت العلوم في عصر النهضة العربية الإسلامية، وبإمكانها أن تزدهر الآن. إن الحديث عن تعارض الدين مع العلم وفعّالية العقل لا يتعلق بجوهر الأمور، وهو حديث في تراجع مستمر. إن التعارض الذي ظهر في بداية النهضة العربية الحديثة كان سببه أن الدين أصبح بمرور الوقت، ولا سيما في عهد الانحطاط، مؤسسة أصابها ما أصاب المجتمع من جمود وتخلّف. وعقدة هذا الأمر تكمن في عدم التفريق بين الدين كمبادىء أخلاقية وحياة روحية ومُثل عليا، وبين الدين كنظام سياسي واقتصادي واجتماعي. فالجانب الأول أزلي ثابت، في حين أن الجانب الثاني خاضع للتطور. وقد نتج التعارض من إصرار مؤسسة الدين على أن الجانبين شيء واحد، وبذلك ألغي التطور وأصبحت قضية النهضة تعني الرجوع إلى الدين بجانبيه الروحي والتنظيمي. ولكن بمرور الوقت اتضح موضع الضعف في هذا الرأي، وأخذ في التراجع بفعل التجربة وفعالية العقل في التمييز والمقارنة. وهكذا بدأت تتكوّن صيغة جديدة للعلاقة بين الدين والتطور، تقوم على أساس المبادىء الأخلاقية والحياة الروحية، وعلى أساس نظام اقتصادي وسياسي واجتماعي منسجم مع تلك المبادىء، ومتطور يلبي الحاجات العملية، ومنفتح على العصر. فالفكر العربي الحديث يتجه إلى إرساء دعائم النهضة على أساس ثابت متصل بروح الأمة وثقافتها المتوارثة من جهة، ومتفاعل مع العصر ومنفتح على العالم من جهة أخرى. إن التسميات والشعارات قد تتباين، وفيها تكمن بذور الخلاف أكثر من أي شيء آخر. هناك الآن عوامل إيجابية تدفع في هذا الاتجاه، فتيار القومية

العربية منذ البداية أعطى الدين مكانة مهمة، وحدّد دور الإسلام بما يزيل أي احتمال للالتباس، كما أوضحنا، ولم ينفعل بما جرى في الساحة السياسية من مصادمات وتبادل التهم بل بقي ثابتاً على موقفه الفكري. والحركة الإسلامية نفسها قد تطورت في اتجاه التلاؤم وحلّ الخلاف الشكلي المصطنع، كما يلاحظ ذلك الآن في السودان والأردن وأقطار عربية أخرى. إن عملية التطور هذه لم تكتمل بعد ولم تشمل جميع أجزاء الحركة الإسلامية إلّا أن التطور قد بدأ، ويبدو أن خطه البياني في صعود.

- ٤ -

هناك المزيد ممّا يمكن أن يقال عن الفكر العربي في المرحلة الحالية ممّا له علاقة مباشرة بما نحن في صدده. القضية المهمة في الحياة الثقافية العربية الآن. هي مسألة النهضة. ما أهدافها، وكيف يتم تحقيقها؟ ودون الذهاب إلى الفرعيات يمكننا تشخيص ثلاثة اتجاهات تتنازع الحياة الفكرية والسياسية العربية المعاصرة هي القومية العربية والاتجاه الديني والماركسية بمختلف ما في هذه الاتجاهات من اجتهادات. واليوم، وبعد ما حدث للعالم الاشتراكي، أضيف دليل عملي جديد على الأدلة السابقة، هو أن الماركسية ليست اتجاه المستقبل للأمة العربية، فقد تراجع هذا الاتجاه عربياً منذ مدة سبقت انهيار المعسكر الاشتراكي في الفكر والسياسة. لذلك فهو الآن لا يعدو أن يكون بقية نزعة تقدمية لا يصعب التفاهم معها بشيء من التفهم والمرونة السياسية.

والسؤال المهم الآن هو: أليسَ بالإمكان تحقيق تلاؤم تكون نتيجته توحيد هذه الاجتهادات في اتجاه فكري واحد؟ إنني أرى أن هذه الإمكانية موجودة. وقد قرأت عن دعوات إلى تحقيق ذلك. وممّا لا شك فيه، فإن الحوار وسيلة مهمة في هذا السبيل، ويصلح أن يكون نقطة البداية. وإسهاماً في الحوار أودّ إبداء الملاحظات الآتية:

١ ـ القومية العربية ليست كما يظن بعضهم أثراً غربياً في الثقافة العربية، ولم تأتِ إلى الوطن العربي من أوروبا، بل هي شعور تنبّه ونضج في الأرض العربية منذ أن شعر العرب في أواخر العهد العثماني بوجود تآمر على وجودهم من حركة التتريك التي قادها الاتحاد والترقي الحاكم آنذاك؛ لا بل ان جذورها تعود إلى أبعد من ذلك، متمثلة بكتابات الدعوة إلى الإصلاح والنهضة. والفكر القومي منذ نشأته لم يرسِ القومية العربية على أساس عنصري، بل كانت مبنية على أساس أخلاقي مثالي. فالقومية حبٌّ قبل كل شيء وقدر الأمة بفعل تراثها وتاريخها وحضارتها ومبادئها الأخلاقية، والتجسيد العملي لها في الحياة اليومية؛ هي احترام الانسان والمواطنة القائمة على الانتماء والمساواة أمام القانون، فهي إنسانية ديمقراطية. وهكذا تكون

القومية منسجمة مع تراث الأمة الروحي، لا بل هي نتاج ذلك التراث. وبذلك تمّ إزالة احتمال التناقض مع الإسلام.

٢ ـ الوحدة العربية هي التجسيد السياسي للقومية العربية، فالأمّة التي تربطها العوامل المشتركة التي نعرفها عن الأمة العربية لا بد أن تتّحد بكيان سياسي واحد، علاوة على جميع الاعتبارات الاقتصادية والمزايا الأخرى المعروفة عن الدولة الكبيرة التي هي سمة هذا العصر، والإسلام نفسه عندما ظهر قد وحّد الأمة العربية. أما إذا كان البرنامج السياسي للحركة الإسلامية يتّسع لما هو أبعد من الوحدة العربية، الوحدة الإسلامية، فذلك يجب ألا يكون موضوع خلاف، والإسلام نفسه قد بدأ بتوحيد العرب أولاً.

أليس من المنطقي القول إن الوحدة الإسلامية نفسها تحتاج من أجل أن تتحقق أن تكون الأمة العربية موحّدة في دولة قوية واحدة؟ وبعبارة أخرى: ليس هناك سبب منطقي لاعتبار هدف الوحدة الإسلامية متناقضاً مع هدف الوحدة العربية.

٣ ـ إن الموضوع المهم في هذه القضية يتعلق بمسألة النظام، ومسألة النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي مسألة تتعلق بالتطور. وعقدة الموضوع هي الجواب عن سؤال جوهري هو: هل المجتمع البشري يتطور؟ والجواب: نعم. وكل التاريخ، ومنه تاريخ الاسلام، يدل على ذلك. فإذا كان المجتمع يتطور فنظامه السياسي والاقتصادي والاجتماعي يجب أن يتطور تبعاً لذلك. وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار نظام معين صالحاً لكل زمان ومكان. فالنظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في الدولة الإسلامية قد تطور، والذي يقرأ تاريخ الإسلام يلاحظ ذلك بوضوح. وعلى سبيل المثال لا الحصر تطور نظام الضرائب في الإسلام حيث استحدثت ضرائب جديدة لم تكن موجودة في صدر الإسلام، مثل الخَراج وأعشار السفن وأخماس المعادن، ناهيك عن تطور نظام الخلافة نفسه. إذن لا بد من حسم الخلاف حول مسألة التطور، وبالتالي حسم الخلاف حول الجزء المتعلق بالنظام في الشريعة.

المجتمع العربي الجديد مجتمع متطور معتمد على التراث وعلى العصر، لا على التراث وحده ولا على العصر وحده. إن هذه النظرة المرنة المعتدلة تنسجم تماماً مع النزعة العملية المتوازنة في الاسلام المتجلية في موقفه من الاهتمام بشؤون الدنيا إلى جانب الاهتمام بشؤون الآخرة.

٤ ـ يجب التنويه أيضاً أن المجتمع العربي الجديد المبني على الثقافة العربية التي أساسها المُثل العليا، التي طبعت الحياة العربية خلال التاريخ كما سبقت الإشارة إليه، لا ينتظر أن يكون مجتمعاً تعم فيه مظاهر الانحلال والتدني الموجودة في الغرب الناتجة من سيادة قِيَم الربح المادي وإطلاق الغرائز وشتى مظاهر العبث والجريمة. لذلك لا

مجال للتخوف من أن يكون التطور والانفتاح على العصر والتفاعل مع العالم سبباً لمحاكاة جميع مظاهر الحياة الغربية الموجودة الآن ونقلها إلى المجتمع العربي.

تلك إشارات لما يُمكن أن يدور حوله الحوار المقترح؛ فلا هي كاملة، ولا هي بهذا الاقتضاب. فالحوار يجب أن يكون أوسع وأكثر شمولاً، كما أن العملية لا ينتظر أن تكون بسيطة ولا سريعة. إن التوصل إلى فهم مشترك، وبالتالي إلى حل للخلاف الفكري بين القومية العربية والاتجاه الإسلامي يسهم إلى حد بعيد في عملية التوحيد في الفكر العربي المعاصر، ويؤدي - بالتالي - إلى تحويل ما هو في عداد الخلاف إلى توحيد، أو في الأقل تحويله من خلاف إلى مجرد اجتهاد. وعندما نتحدث عن التنوع في الثقافة العربية الحاضرة فإن المقصود هو هذا النمط من تباين الآراء.

- ٥ -

ونتحول الآن إلى الركيزة التوحيدية الأخرى في الثقافة العربية ألا وهي اللغة العربية. واللغة كما يقال مرآة الفكر، فعن طريقها يتخاطب الناس، وبواسطتها ينتقل التفكير من إنسان إلى إنسان ومن جيل إلى جيل. واللغة العربية كانت دوماً عاملاً موحّداً في الثقافة العربية، فهي لغة الدين والدولة، وهي لغة الثقافة المقروءة والمسموعة والمرئية. أما في مجال التخاطب فهناك العامية المتقاربة، إلا أنها ليست بدرجة التوحيد نفسها وإن كانت سائرة في طريق تقارب أكثر.

إن موضوع دور اللغة في وحدة الثقافة العربية مطروق، وقد كتب عنه الكثير. وإن كان هناك ما يمكن أن يُقال فهو إبداء بعض الملاحظات السريعة عمّا تتصف به اللغة العربية ممّا يجعلها عامل توحيد ثقافي.

لعل أهم ما تتصف به اللغة العربية هو الغنى والدقة، ممّا جعلها واسعة المفردات. الأمر الذي يمكنها من الدقة في التعبير عن المشاعر وفي رسم صورة دقيقة للموضوع الذي تتناوله، ويتجلى ذلك في اتساع ما نسميه بالمترادفات. وهي في الغالب ليست كذلك، فالمترادفات ليست تعابير مكررة للمفهوم نفسه بل هي تعابير متعددة للصورة المتباينة للمفهوم. فالمفهوم والمسمّى الذي له حالات متعددة لا يعبر عنه بكلمة واحدة بل بمترادفات عديدة، تعبّر كلّ واحدة منها عن حالة من تلك الحالات. إن المفردة في اللغة رمز يعبّر عن حالة، والرمز قد يكون متعدداً تعدد الحالات أو موجزاً يعبر عن جميع الحالات، وعندها يكون الرمز أقل دقة ممّا لو كانت هناك رموز متعددة يعبر كل واحد عن حالة معينة. إن سعة اللغة العربية وغناها يجعلها أكثر دقة في التعبير عن الفكر وأبرع في نقل الثقافة من فرد إلى آخر، ومن جيل إلى جيل. إن المترادفات في لغة كالانكليزية قليلة، ولا ينحصر قصورها على ذلك، بل يتعداه إلى أن الكلمة الواحدة قد تعني مفاهيم عديدة بعيدة عن بعضها البعض،

كل البعد؛ فكلمة بار (Bar) في الانكليزية مثلاً تعني قضيب الحديد، وحانة الخمور، وجمعية القانون، وكمية من الذهب وامتداداً رملياً معرقلاً للملاحة، والفاصل الموسيقي. لذلك تكثر في الانكليزية الاستعارة بدلاً من المفردات الأصلية والتعابير المباشرة.

العربية لغة قد تم ضبطها من حيث المفردات ومن حيث قواعد النحو، فكان هناك علم النحو وعلم البلاغة، وعن طريقهما أصبح للعربية مرجع تمييز الصواب من الخطأ، والبليغ من الركيك. والعربية كما هو معلوم محمية بالدين، وعلى وجه الخصوص بالقرآن الكريم، فهي ليست دون مرجع، كما أنها محروسة بقوة متمكنة من النفوس، الأمر الذي أدى إلى إخفاق جميع محاولات التقليل من شأنها في الماضي. والعربية لغة تؤدي مهمة نقل الأفكار شأن كل لغة، إلا أنها فوق ذلك ذات أثر نفسي يصدر من ذاتها، وهو موسيقاها الإيقاعية التي تتلاءم مع النفس العربية وتطرب لها الأذن، فهي ليست واسطة تخاطب فحسب، بل موسيقى خاصة، لها أثرها، لذلك كان للعربية أثر شعوري موحّد في المجتمع العربي. والعربية التي حفظت التراث الثقافي لا سيما الأدب ذات أثر إيجابي موحّد، فقد استطاعت الأجيال المتعاقبة أن تطلع على التاريخ وعلى الماضي وعلى أفكار الأوّلين، وأن تنتقل في أذهانهم صور ذلك الماضي والجو الثقافي الذي ساد فيه. فالأدب الجاهلي يرسم صورة مجتمع الجزيرة قبل ظهور الإسلام، وكذلك أدب وتراث صدر الإسلام والعصور التي تعاقبت بعده. وبعبارة أخرى تقوم العربية بمهمة رسم صورة الماضي، وليس مجرد نقل أخباره في ذهن الأجيال المتعاقبة. ورسم صورة الماضي بكل ما توحيه وتستثيره من أحاسيس يعمل مفعوله في توحيد المشاعر.

ولعل أهم ما يلاحظ على العربية هو قابلية التطور؛ فهي اللغة المقننة المضبوطة التي لها مرجع موثوق مجمع عليه، وقد تطورت فنقلت إليها علوم وآداب الأمم الأخرى، وقدّمت بلغة عربية جيدة، كما أنها استطاعت أن تكوّن بمرور الوقت لوناً فصيحاً من العربية الميسرة كلغة لعموم الثقافة المقروءة والمرئية والمسموعة، وهي اللغة المستعملة الآن في جميع الأقطار العربية في الكتب وجميع وسائل الإعلام ودواوين الدولة. ويلاحظ أن الفروقات التي كانت موجودة بين أجزاء من الوطن العربي كالتي بين أقطار المشرق وأقطار المغرب العربي آخذة في الزوال تدريجياً، حيث أخذت لغة الثقافة الميسرة تنتشر في تلك الأقطار أيضاً، ويلاحظ أيضاً أن العامية الدارجة نفسها آخذة في التطور والارتقاء نحو لغة الثقافة الميسرة حيث اختفت كثير من المفردات التي كانت في العهد العثماني، وكثير من مفردات اللغات الأوروبية التي دخلت مع دخول نفوذ الاستعمار، إن اللغة الدارجة في أقطار المغرب العربي نفسها قد تطورت نحو الفصحى الميسرة بفعل التعريب وروح الاستقلال، وأخذت لغة الثقافة الميسرة يتوسع

استعمالها في أقطار المغرب العربي وتوسع تداول المطبوع العربي وكتب التراث هناك. وتقوم المجامع العلمية العربية والمؤسسات الثقافية الأخرى بجهود كبيرة لوضع المصطلحات العربية للمفردات الأجنبية، ولا سيما في مجال العلوم، وقد حصل تقدم كبير في هذا المجال.

من كل ذلك يتبين أن اللغة العربية كعامل توحيد ثقافي هي في تقدم مستمر، وليس العكس، فالعرب أمّة تحبّ لغتها وتطرب للبلاغة، وكان العرب القدماء ولا يزالون يعتبرون التمكّن من اللغة فضيلة، ويعتبرون الفصاحة مزية، وقد بلغ بهم حبهم للغتهم أن جعلوا من رسم حروفها فناً، وذلك ما لا نجده في اللغات الأخرى، وبذلك أصبح العربي يطرب للغته عندما يسمعها، ويطرب لها عندما يراها.

- ٦ -

بعد تأسيس هذه القاعدة عن الثقافة العربية، هناك موضوع قد يكون من المفيد أن نتناوله يتعلق بقضية التنوّع. فما المقصود بالتنوع؟ إذا كان المقصود الدعوات الإقليمية التي ظهرت أحياناً في بعض الأقطار العربية، فإن الموضوع، كما يبدو، لا يتعدى الدافع السياسي. فنحن لا نعرف عن وجود ثقافة ذات ملامح محددة وشخصية مستقلة تخصّ هذا القطر أو ذاك. ظهرت في وقتٍ ما ميولٌ انعزالية في مصر، كما ظهرت أفكار تخصّ ما يسمى بسوريا الكبرى، إلاّ أن تلك الدعوات كانت محدودة في مجالها السياسي، وسرعان ما تراجعت، كما أنها لم تدلل على وجود ثقافة خاصة، كما لم تستطع أن تخلق ثقافة مستقلة جديدة، أما إذا كان المقصود تنوّع التقاليد الشعبية والفنون وأنماط المعيشة، فذلك موجود فعلاً كظاهرة طبيعية موجودة ضمن جميع ثقافات العالم وذو صفة محلية، ويوجد ضمن القطر الواحد أيضاً. كما يلاحظ على هذا التلون أنه أيضاً آخذ في التداخل والتمازج بين الأقطار العربية بفعل الاتصال والحركة الاجتماعية، كما في حالة ألوان الطعام مثلاً. ان هذا النوع من التباين لا يرقى إلى مستوى الاستقلال الثقافي بل انه تنوع مفيد ويساعد على إغناء الحياة الثقافية وتحفيز روح الإبداع والمنافسة في داخلها.

هل التنوّع المقصود محصور في مجال الأدب؟ وهل هناك فعلاً أدب قطري تصح عليه هذه التسمية؟ الأدب العربي الحديث لا يمكن تسميته أدباً قطرياً، لا من حيث المحتوى، ولا من حيث الشكل. وهنا أيضاً يجب التفريق بين معالجة المشاكل المحلية والتعبير عن هموم المواطن، وبين الأدب المستقل.

إن الإهتمام بشؤون هذا القطر أو ذاك لا يعني أدباً مستقل الشخصية، كما أن اللغة المستعملة والأسلوب لا يعكسان وجود أدب مستقل في هذا القطر عن الأدب في القطر الآخر. إذن، ما المقصود بالتنوع؟ التنوع كما يبدو هو الاجتهادات في الآراء،

وهو الاهتمام بالشؤون المحلية، وهو التلوين في الفنون الشعبية وأنماط المعيشة. إذا كانت هذه الأمور ضمن ما ندعوه بالثقافة فإنها موجودة ضمن الثقافة العربية، وهي ظاهرة طبيعية، ووجودها إيجابي أكثر منه سلبياً، ويخدم غرضاً مفيداً، بدلاً من العكس، وهي بالتالي لا تشكّل عامل تفريق، كما قد يتصور أو يحاول بعض الناس.

ولننتقل الآن إلى موضوع يتجاوز ذلك، والسؤال هو: هل الثقافة العربية من حيث المضمون هي الفكر الوحيد الموجود في الساحة العربية الآن؟ الجواب كلا، ولكن ليس ذلك موضوع الوحدة مقابل التجزئة، بل موضوع التحدي. في الساحة اليوم: الثقافة العربية مقابل ثقافة الغرب المستعمر التي أتتنا إلى حد بعيد بفعل جهد مقصود وإلى حد ما بفعل الاحتكاك بالغرب.

لقد عمل الغرب المُستعمِر في جبهة الثقافة الشيء الكثير، لا سيما الجناح الفرنسي منه، وقد صبّت تلك الجهود من خلال العمل الاستشراقي والتأثير في الدارسين العرب في الغرب ومراكز الترجمة والبحوث التي أقامتها دول الاستعمار تحت شتى الأسماء في داخل الوطن العربي وفي خارجه. والمحور الفكري الذي يحاول الغرب تعميمه كمنازع للثقافة العربية هو نمط من الواقعية التي تؤدي في نهاية المطاف إلى إضعاف روح المقاومة والقبول بالوجود الاستعماري بكل ما ينطوي عليه من نفوذ مادي وتأمين مصالح. وتشترك الصهيونية مع الاستعمار في هذا المسعى الفكري الذي يعمل في اتجاهين: سلبي، وهو التشكيك بأسس الثقافة العربية، وإيجابي، وهو قبول المضمون الاستعماري للفكر الغربي.

ويقوم الغرب بهذا المسعى مستخدماً مضامين التفكير الذي أشاعته الفلسفة الذرائعية التي نشأت في الولايات المتحدة كبناء فكري لميول كانت شائعة في المجتمع الغربي. إن الغرب لا يقارع الثقافة العربية عن طريق العقلانية التي عرف بها بل عن طريق الواقعية التي أوجدتها الذرائعية (البراغماتية) في أمريكا. لذلك فمن المفيد إيراد عرض موجز عن أهم مكوّنات هذه النظرية.

لقد تمّت صياغة هذه النظرية من خلال كتابات وليم جيمز وجون ديوي[1] وخلاصتها نوع يمكن أن يُدعى بالمثالية الذاتية، فهي تؤكد أن ذهننا هو الحقيقة الوحيدة الموجودة، فالعالم موجود فقط في أحاسيسنا وأفكارنا، وليس في أي شيء آخر. لذلك لا يوجد مقياس موضوعي فوق ما نفكّر، وما نحس، يمكن أن نستعمله لقياس الخطأ والصواب، فما هو خطأ أو صواب هو ما توصّل إليه أحاسيسنا وأفكارنا. إننا

---

(١) سبق أن عرضتُ أفكار هذه النظرية في مقال بعنوان: «البراغماتية ـ الفكر في خدمة الاستعمار،» الجمهورية (بغداد)، ١٩٩٢/٤/٥.

بشر نجيء ونذهب في هذا العالم، وكل منا يعمل حسب ما يراه صحيحاً أو مفيداً، والمهم ليس هو نقطة البداية، ولا هو الوسيلة بل النتيجة النهائية، فإن كانت النتيجة ناجحة ومفيدة لي فهي صحيحة ولا يهم بعد ذلك ماذا كانت نقطة البداية، أو ماذا كانت الوسيلة.

وقد أسهم جارلس بيرس في صياغة هذه النظرية، إذ قال: «إن الحقيقة هي الاعتقاد أو التوصل إلى عقيدة، فلا توجد هناك حقيقة موضوعية خارج اعتقاد الانسان. فعندما يتوصل الانسان بعد الأخذ والرد إلى الاعتقاد بشيء ما فذلك هو الحقيقة بغضّ النظر عن أي شيء آخر». وقد جاء ذلك في مقالة معروفة في مجلة **العلوم الشعبية** عام ١٨٧٨. وكتب هولمز في مجال القانون كتابه **القانون العام** الذي تحدث فيه بأن حياة القانون ليس هي المنطلق بل التجربة. فحسب رأيه لا يوجد مقياس موضوعي فوق الرغبات وقرارات البشر يقاس به الحق والباطل، بل كل ما هناك هو ما تقرره تجربة الانسان، وبذلك جعل القانون قائماً على رغبة البشر، أي القائمين عليه. ونتيجة ذلك، فإن القانون تقره مصلحة القوى التي هي مقياس الحق والباطل، وبذلك تمّ نسف مفهوم العدالة.

وقد عمل جون ديوي في مجال التربية لإتمام هذه النظرية من خلال كتابه المعروف **المدرسة الابتدائية الجامعية**. وخلاصة ما جاء به هو أنه أولاً اعتمد على نظرية فرويل الألماني الذي طوّر نظرية الغرائز في التربية في ألمانيا قبل حوالى قرن من الزمان. إن نظرية التربية التي كانت سائدة ومعروفة هي أن تعليم الطفل يعتمد على ما يأتي من خارج الطفل ـ الكتب ـ الأستاذ ـ الزملاء، وليس من الغرائز. فقام ديوي بقلب هذه النظرية فجعل التربية قائمة على تطوير غرائز الطفل وقواه الداخلية، وبذلك يجعل التعليم يعتمد على الغرائز في داخل الطفل، وليس على المجتمع. وقال ديوي أنه طالما أصبح التعليم عاماً للجميع فيجب علينا التمييز بين الأقلّية الموهوبة التي يجب أن تتابع التعليم الجامعي من أجل أن تقود، وبين الأكثرية غير المؤهلة للمتابعة التي عليها أن تتجه إلى تطوير غرائزها وقدراتها المهنية، وهكذا يكون المجتمع مكوّناً من أقليّة قائدة وأكثرية تعمل بأجسامها.

ولعل أهم من شرح الذرائعية هو وليم جيمز في كتابه **مبادىء علم النفس** الذي ظهر عام ١٨٩٠، وأهم ما به «نظرية المعرفة» التي تدور حول أن النفس البشرية ليس فيها شيء خاص يجب التركيز على معرفته، فتحليل النفس البشرية ليس إلاّ المعرفة المستمرة لتطور العوامل الذاتية المستقرة في النفس، أي الغرائز الذاتية للانسان الاعتيادي وتفاعلها. ومغزى ذلك هو أن جوهر الإنسان ليس فيه عامل روحي وهو ما ندعوه بالضمير. في النفس البشرية عامل واحد هو الغرائز، لذلك فرغبات الإنسان بالربح وحب الذات والتملّك هي جوهر الانسان، ولا شيء غير ذلك.

لم تكن الفلسفة الذرائعية نقطة البداية في الغرب بل التنظير اللاحق لما أصبح عليه. فالغرب فكرياً يقوم على الرأسمالية والعقلانية. ومحور فكرة الرأسمالية هو سعي الفرد من أجل مصلحته المادية، وهو في سعية يتصرف عقلانياً في حساب الربح والخسارة. وقد استطاعت هذه الفكرة أن تسيطر على جميع الأفكار الأخرى وأن تطبع الحياة بطابعها، فقام المجتمع الصناعي الغربي بحركة الاستعمار، واستطاع تكييف الدين والديمقراطية النيابية وإخضاعها عملياً لمقتضيات هذه النظرة، نظرة المصلحة المادية الخاصة للفرد إزاء الآخرين والدولة إزاء الدول الأخرى. ثم أتت الذرائعية لتضع الأسس الفكرية لهذا الوضع الذي تكوّن خلال مدة طويلة منذ نشوء الرأسمالية. إن ثقافة الغرب المتبلورة بالذرائعية هي التي تقف اليوم بالضد من الثقافة العربية القائمة على أساس الجانب المثالي في الانسان. والجدير بالملاحظة أن النظرية الذرائعية لا يقتصر أثرها في مجال الفكر، بل هي مبثوثة في التصرف والمواقف اليومية للغرب وممثليه، وهي تدخل المجتمع العربي ليس من باب الفكر المنظم فحسب بل تتسرب من شقوق النوافذ والأبواب دون أن تعلن عن هويتها أو أن يشعر بها أحد، فهي تصرف ووجهات نظر قد تصدر عن دون وعي، وهو ما نشهده في بعض الأوساط السياسية والثقافية والاجتماعية نتيجة للاحتكاك بالغرب. إنه ما يدعى عادة بالنظرة الواقعية للأمور وتحكيم العقل... إلخ، من المقولات المتداولة.

إن تناقض الثقافتين العربية والغربية هذا موجود، ويحتدم الصراع بينهما في مختلف الجهات، وهو الخطر الذي يواجه الثقافة العربية، وليس الكلام المنفعل ذو الدوافع السياسية عن وجود ثقافات عربية وليس ثقافة عربية واحدة. ان تعدد الثقافات العربية بنظري غير موجود، ودافع الحديث عنه سياسي وليس فكرياً. وهو يحدث ليس أول مرة، وما له الآن لن يكون أفضل ممّا كان له في الماضي. التناقض الحقيقي هو بين ثقافة تعتبر أن في الانسان جوهراً مثالياً هو قبس من نور الله على حد التعبير الديني، تمتد جذوره إلى المجتمع الجاهلي الذي احترم القيم المعنوية، ثم أتى الإسلام فوضع فكرة الله الواحد مصدر كل المُثُل العليا في المقام الأول، وبين ثقافة تعتبر المصلحة الذاتية المادية هي الغاية، وإن كل الوسائل لتحقيقها جائزة طالما تؤدي إلى النجاح، وإن مسألة المُثل العليا هي في النهاية مسألة ذاتية وليست موضوعية. إن هذه الفلسفة التي تؤدي عملياً إلى تبرير الاستعمار وسيطرة القوي على الضعيف هي التي تتسرب اليوم ثقافياً إلى الوطن العربي، وعن طريق عربي أحياناً متخذة من الواقعية والعقلانية أسماء لتفكير هذا المحتوى. والجدير بالتنويه أن الصهيونية تشترك بنشاط في هذه المجابهة الفكرية، لأنها أصلاً تقوم على أفكار القوّة، ولها مصلحة واضحة في إخضاع الأُمّة العربية للواقع الذي تخلقه القوة. وهنا تجدر الإشارة إلى مسألة ذات أهمية، هي أنه في الوقت الذي انكشف فيه انحياز الإعلام الغربي، بقيت

مسألة مدى نزاهة الانتاج الثقافي الغربي المتعلق بالعلاقة بالعرب وبعموم شعوب العالم الثالث موضع نظر وتباين وجهات النظر. إنني أود لو يبذل المثقفون العرب جهداً أكبر في دراسة ذلك النتاج وتمحيصه لتتضح حقيقة الموقف الذي ينطوي عليه، والذي يدعى أنه ثقافة قطرية تخص هذا القطر أو ذاك ممّا نسمع عنه، إن هو في الحقيقة إلا محتوى ثقافة الغرب يجري تبنيها من قِبَل بعض السياسيين والمثقفين في هذا القطر أو ذاك. وهكذا تكون ثقافة الغرب هي طريق القطرية والتبعية.

ان الثقافة الغربية في الإطار الذي ذكرناه تؤدّي بصورة منطقية ـ عندما تتعارض مع الثقافة العربية ـ إلى التصادم مع القومية العربية والإسلام، وهكذا كانت الأمور فعلاً حيث وقف مؤيدو الغرب والمتأثرون به ضد الوحدة وضد الإسلام.

ان أوجه الخلاف بين الثقافة العربية والثقافة الغربية بصيغتها الحالية والمبلورة في أفكار الذرائعية ليست ثانوية بل جوهرية. فالثقافة العربية تقوم على أساس مثالية موضوعية هي وجود مقياس للخير والشر خارج الذهن البشري، وان هذا المقياس نابع من قوة روحية مهيمنة تحكم مسيرة التاريخ وتشكّل المرجع النهائي للحق والباطل والصحيح والخطأ، وفي الانسان قبس من ذلك النور تجسّم في ميله إلى الخير الذي هو في صراع دائم مع ميول الشر الموجودة فيه أيضاً. وبذلك تكون قوة مهيمنة تسيطر عليه وتسيّره وتشكل المرجع النهائي لتمييز الخير عن الشر.

إن الإشكال يكمن في السؤال الجوهري الآتي: **ما حدود ما تقرره القوة المهيمنة للناس؟** هل تقرر الاتجاه العام للحياة أم أنها تقرر شكل المجتمع أيضاً؟ وبمعنى آخر هل تقوم القوة المهيمنة بتقرير اتجاه التقدم، ويتولى العقل صياغة النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبذلك يكون المجتمع متطوراً مع تطور العصر أم ان القوة المهيمنة تقرر كل شيء، الاتجاه والنظم معاً، وعندها ينعدم التطور وتزول مهمة العقل؟

إن الجواب عن السؤال هو الطريق إلى حل الإشكال الذي تواجهه الحركة الإسلامية. فإذا ما حلّ على أساس الاعتراف بالعقل والتطور البشري فإن حركة القومية العربية والحركة الإسلامية ستجدان الأرضية المشتركة للالتحام لتكوين حركة النهضة العربية الحديثة، وبذلك تعاد صياغة المفاهيم والعلاقة بين الأفكار. هناك الضمير الذي يمثل القوة المهيمنة الروحية في الكون (وهي في التعبير الإسلامي الله) التي تقرر الاتجاه العام وهو اتجاه المُثُل العليا والخير للإنسان، وهناك العقل الذي هو قدرة وموهبة في الإنسان للتحليل والنظر في الأمور، فيتولى صياغة النظم الملائمة لكل مرحلة حسب ما يقتضيه التطور البشري، وبذلك تعزز مكانة العقل، ويرجع الاهتمام

بدراسة الطبيعة وعلومها، ويحدث الانفتاح على العالم، وبذا تكون الثقافة العربية أخلاقية وعقلانية في الوقت نفسه.

الثقافة الغربية كما تقدمها الذرائعية تنفي وجود جانب روحي في الانسان، وتنفي بذلك وجود مقياس موضوعي فوق رغبات الانسان لتمييز الخير من الشر، والحكم على ما هو حق وما هو باطل، وبذلك تطلق يد القوي في أحوال الضعيف والغني في أحوال الفقير وتنتهي بتبرير الاستعمار والاستغلال والاضطهاد. إلا أن الثقافة الغربية وهي تقوم بتجريد الانسان من الجانب الروحي قد وضعت كل التأكيد على قوى الانسان الأخرى الغريزية والعقلية فأعطت للعقل أهمية للتعامل مع الطبيعة، فكانت العلوم الطبيعية، وللتعامل مع المجتمع فكانت العلوم الاجتماعية، وجاءت أفكار العقلانية فعزّزت هذا المسعى حيث تضافر السعي إلى المصلحة المادية الذاتية (الرأسمالية) مع حساب الربح والخسارة (العقلانية)، ومن هنا تكوّنت، الادعاءات الثقافية الغربية. إنها هي ثقافة العقل، وان الثقافة العربية منافية للعقل وان الأولى مع التطور والأخرى ضده.

لقد فهم المسلمون الأوائل حقيقة الاسلام القائمة على جوهر روحي ومبادىء أخلاقية، وفهموا مغزى التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي أتى به آنذاك. فقد فهموه أنه مجموعة اجراءات لتنظيم المجتمع بوضعه آنذاك، وان تلك الاجراءات ليس فيها صفة الأزلية، وإنها لم تكن مقصودة أن تكون كذلك، لذلك فقد أخذوا بالتطور، فابتدعوا وطوّروا نُظُم المجتمع مع تطور الحياة.

إن القول الآن إن تلك النظم كانت مقصودة لكل زمان ومكان هو عقدة الإشكال وموضع الصعوبة، فإذا كانت النظم أزلية والقوة الروحية المهيمنة تقرّر كل شيء من أكبر الأمور إلى أصغرها فلا يعود إلى العقل دور ولا يعود التطور ممكناً.

الخلاصة، هي أن الثقافة العربية تواجه خصماً ينفي الروح، ويؤكد المادة. يلغي الضمير، ويبرز العقل. فإذا ما واجهته الثقافة العربية بالتأكيد على الروح دون العقل فإنها تكون مثلومة السلاح مقارنةً بما لو قاومته بالروح وبالعقل معاً.

ان ضعف الثقافة الغربية يكمن في غياب الجانب المثالي. فعلينا ألا نواجهها بموقف يغيب فيه العقل. **ان حقيقة الثقافة العربية، كما جسّدها الإسلام هي التأكيد على الروح والعقل في الوقت نفسه.** فقد كان الإسلام من الأساس موقف توازن في الاهتمام بالدنيا إلى جانب الدين، وبرؤية الواقع في مقارعة الشر بإقرار استخدام القوة إلى جانب الدعوة. هذا هو الأمر المهم.

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

٣- المكوّنات التاريخيّة الأولى لوحدة الثقافة العربيّة

صالح أحمد العلي(*)

مقدمـة

١ ـ الثقافة ونطاقها

الثقافة عملية فكرية تعبر عن شعور وإدراك جوانب متعددة من الأحوال المادية والسلوكية والفكرية متفاعلة بمقادير متباينة ومتطورة تبعاً لنسبة مكوناتها وقوة فاعليتها، لأنها تأخذ من كل علم، وتولي العلوم الانسانية اهتماماً خاصاً. والمثقفون يعنون بالماضي والحاضر ليكوّن منهما في ذهنهم مزيج يختلف في قوة تماسكه ونسبة عناصره ومستواه باختلافهم، ولكنه من حيث العموم يتسم بسمة مميزة، فهي بذلك تختلف عن الاختصاص المنحصر في فرع محدود من المعرفة والعلوم وما يتطلبه من تعمق فيه أو في ما يتصل به من الميادين القريبة منه. إنها تقدّر الاختصاص ولا تعارضه، ولكنها تمتد إلى مدى أبعد يكسبها سماتها الخاصة. والتعبير عنها يعتمد على اللغة والأسلوب، ولكنها لا تقتصر عليهما، وإنما تعنى بالصورة الفكرية، فهي أكثر واقعية واتصالاً بواقع الأمة من الكتابة الأدبية الصرف.

والسمات العامة للثقافة ليست ثابتة، وإنما هي متطورة، وإن كان تطورها لا يسير وفق نظام منتظم مطرد، فقد يكون سريعاً أو بطيئاً في جانب أو جوانب عدة، وقد يركد محتفظاً بصورة واحدة رتيبة. وعلى أي حال فإن الثقافة تعبّر عن واقع الأمة وخصائصها ومستواها، وتؤثر في توجيهاتها.

(*) رئيس المجمع العلمي العراقي.

٢ ـ امتداد الثقافة

تمتد عناصر الثقافة إلى العدد الأكبر من أفراد المجتمع، يتشرّبون بها، ويعيشون فيها بصورة شعورية أو لاشعورية، غير أن أقدر الناس على التعبير عنها هم المثقفون المتشربون بها والمتحدثون فيها والمعبرون عنها. ومن هنا كان للفرد المثقف دوره الأساس في صياغة صورها، فهي نتاج شخصي له، ويتأثر في هضمها بأحواله الصحية والعقلية والاجتماعية. وقد يحتفظ بها حبيسة في ذهنه، أو قد يتحدث فيها ويعرضها بالكلام أو بالكتابة، وينشرها وييسّر للناس الإطلاع عليها للأخذ بها أو التحدث عنها أو نبذها، وتعتمد سعة انتشارها على مدى تعبيرها عن أحوال الناس ومواقفهم وطموحاتهم، وأحياناً على مدى تحديها لأفكارهم، إلّا أنها لا تمتد إلى السلوك والممارسات الفردية.

والثقافة تتأثر بأحوال البيئة التي يعيش فيها المثقف، ومن هنا كانت أحوال المثقفين الاجتماعية منوّعة، وربما كان الصاعدون منهم من الطبقات العامة أكثر من المتحدرين من الطبقات العليا الخاصة التي في الغالب تقدرها وتكون أكثر إفادة منها. وأكثرهم من رجال الأعمال وأهل الصناعات والسوق، فدخولهم المعاشية محدودة وثرواتهم قليلة.

ولا تتلازم الثقافة مع العمر، وهي في العادة تبدأ في سن مبكّرة تؤهل هضم قسط محدود من المعلومات مع اندفاع للاستزادة منها، ويزداد نضج آراء المثقف في أواسط عمره. وأفكار الفرد ذاتية منبعثة من استيعاب ما يشاهده أو يسمعه من معلومات وأفكار تنمو بعرضها على الآخرين ومناقشتها معهم، مما يعين على توضيحها أو تعديلها وإنمائها، فهي متأثرة بما يحيط المثقف من أفكار وأحوال عامة، ولها صلة وثيقة بالأحوال السائدة، ومع أنها فردية في الأساس إلّا أن فرص انتشارها تكون أوسع كلما كانت أوثق صلة بالتعبير عن السائد ومحاولة اصلاحه. إلّا أن المثقف قد يستمد أفكاره من مصادر خارجة عن مجتمعه وبعيدة عن هذا المجتمع في الزمان والمكان.

وأكثر مادة الثقافة مستمد من المسموع والمقروء. وبسبب قلة وسائل الكتابة في القديم فإن المسموع منها كان أوسع في هذه المادة، ومن هنا توثّقت الصلة بين المثقف ومجتمعه، لأنه يستمد معظم مادة ثقافته مما يسمع فيستوعبه ويهضمه ويفكر فيه، وقد ازدادت أهمية الكتب عندما تيسّرت وانتشرت وأصبحت مصدراً أساسياً يفوق في أهميته ما يسمع ويشاهد، ومن هنا تطورت مادتها واتسع دورها منذ العهود العباسية التي عمّ فيها استعمال الورق وكثرت الكتب فيسرت حفظ تراث الماضي وتداول أخباره، ولكن بقيت للمشاهدة والملاحظة أهميتها في توسيع آفاق معرفة المثقف ونشر

معلوماته. ولا ريب في أن كثرة الكتب وتعدد الجوانب التي تعرضها يعين على توسيع معلومات المثقف ويتيح له استعمال الفكر ليتخيّر منها ويكوّن الهيكل العام في ذهنه.

والاستقرار العام للثقافة يزيد من قوة أثرها في ديمومة المجتمع وازدهاره، ولكن الاستقرار المطلق قد يؤدي إلى التقليد والجمود. والاستقرار العام يسم الأمة بسمات مميزة، ويجعل التطور بطيئاً. غير أن الحرية والاحتكاك يشحذ الأفكار، وينمّي الفرص للمبدعين في العمل على النشاط الفكري وتطويره وإمداده بأفكار قد تكون ثورية في نقد الحاضر. وتكون آثار الإبداع أقوى في التطور، إذا كانت قائمة على النظرات النفّاذة والتفكير العميق ومعالجة جوانب من حياة المجتمع الذي يتأثر بالموروث ويعيش فيه ويتقبّل ما يطوره وينميه. إن بقاء الأمة العربية استند إلى القواعد العريضة من ثقافتها، وتأصّل تلك القواعد، وأن نموها وازدهارها اعتمد على قدرتها على إنماء أسس ثقافتها بما أضيف إليها من أفكار، وما تقبّلته من توجيهات.

أولاً: العرب في التاريخ

١ ـ أصول العرب عريقة

العرب هم أهل شبه الجزيرة العربية ومن خرجوا منها واحتفظوا بسماتهم المميزة، وأبرزها: اللغة العربية وبعض النظم السياسية والاجتماعية والفكرية. وقد ذكرتهم بالاسم وأشارت إلى وجودهم في الجزيرة كتابات الدول التي ظهرت في أقاليم الهلال الخصيب، وكتابات الاغريق والرومان. ولا بد أن وجودهم كان أقدم من ذلك، وإن كانت المصادر التي بين أيدينا لا تسعفنا بتحديد بداية وجودهم الموغل في القدم فيها.

٢ ـ شبه جزيرة العرب الموطن الأصلي للعرب

وشبه جزيرة العرب أرض واسعة، يبلغ عرضها زهاء ألف كيلومتر وطولها أكثر من ذلك. وهي صحراوية المناخ. وقد قضت أحوالها الجغرافية والمناخية أن لا تكون منطقة جذب لأقوام يهاجرون إليها ويستقرون فيها، ولم يمنع هذا وجود عدد من الأفراد الأجانب استوطنوا في بعض مناطقها، وخاصة ما كان منها على السواحل أو في بعض المراكز الحضرية في داخلها. إلّا أن هؤلاء الدخلاء كانوا متفرقين، وعددهم قليل، وآثارهم محدودة، فلم يغيروا السمات العامة التي تميزت بها لغتهم ونظمهم وأفكارهم. ولم تُعرف في التاريخ دولة أجنبية سيطرت على شبه الجزيرة العربية وفرضت على أهلها لغة أو نظماً أو أفكاراً عامة تخالف ما عاشوا فيه وتوارثوه. وإن

الفترات القليلة التي تعرّضت فيها للغزو، كانت قصيرة الأمد محدودة النطاق ومقصورة على بعض أطرافها دون التوغل فيها، وإن بعض الأديان التي وفدتها، وأخصّها اليهودية والنصرانية، كانت سطحية الأثر، لم تتغلغل في نفوس غالبية السكان، ولم تبدل سماتهم العامة. علماً أن هذين الدينين ظهرا في أطراف الجزيرة وفي أقاليم وثيقة الصلة عرقياً وثقافياً بجزيرة العرب. ثم إن إسهام العرب الواسع قديماً في الملاحة والتجارة الخارجية كان ضيق الأثر في حياة عموم الناس.

لم يعرف التاريخ دولة سيطرت على كل الجزيرة العربية وفرضت عليها نظاماً واحداً في السياسة أو الادارة والتوجيه الثقافي، مع أن الوثائق المكتوبة والحفائر الأثرية والإشارات في المصادر لا تزال نزرة لا تقدم صورة عامة متماسكة لأحوال الجزيرة العربية في الأزمنة التاريخية القديمة، إلّا أن المعلومات القليلة نسبياً التي وصلتنا تذكر دولاً محلية حكمت في بعض المناطق، خاصة اليمن، وثبّتت نظماً في الحياة السياسية والادارية والفكرية. غير أنه من حيث العموم لم تجمعها وحدة سياسية، وكان فيها عند ظهور الاسلام مجموعات سكانية، تدّعي كل منها أنها متحدّرة من جد واحد، ولكل منها رئيس أو عدة رؤساء، رئاستهم غير وراثية، وقلّما يعقب الابن أباه في الرئاسة، وندر من تتابع فيهم أربعة من الأولاد والأحفاد في السيطرة. وكانت لكل مجموعة ديار معلومة تضيق أو تتّسع تبعاً لطموحات رؤسائها وقوتهم، وقد تتحالف مجموعتان أو أكثر، ولكنه مجرد حلف لا يرقى إلى مفهومنا للدولة، ويقتصر على الوجود السياسي دون أن يؤصل نظماً معينة.

٣ ـ التنوّع

إن شبه الجزيرة العربية، صحراوية، شحيحة الأمطار، تتباين فيها درجات الحرارة تبايناً واسعاً بين الليل والنهار، والصيف والشتاء، إلّا أن فيها تنوّعات في الأرض وتوفر المياه والمعادن وما يتبع ذلك من تنوع في الحياة المادية، وفيها الأراضي المنبسطة الواسعة من الهضاب والنجود والسهول، وفيها الجبال، وبعضها سلاسل طويلة كالسُراة وطويق، وفيها التلول والتلاع. كما أن فيها الوديان، وفيها مناطق واسعة متفرقة تغطيها كثبان الرمال السافية كالنفوذ والصمان والأحقاف، كما أن فيها مناطق تغطيها الصخور البركانية وما تضمه من معادن فلزية، ومناطق أخرى متفرقة ذات تربة متماسكة صالحة للزراعة.

يمتد التنوّع فيها إلى المياه، فمع أنه لا توجد، فيها أنهار كبيرة دائمة الجريان، إلّا أن فيها مسايل مياه في الوديان تغزر بعد سقوط الأمطار خاصة، وفيها البرك والينابيع والأحساء، فضلاً عن الآبار. ومع كل ذلك ففي بعض المناطق غزارة دائمية

تؤمن استقرار عدد كاف من السكان وإنماء الزراعة لتسد حاجة أهلها، وقد تفيض فتصدر إلى مناطق أخرى، وكل ذلك يضمن استقرار السكان وامتهانهم الفلاحة، وقد يمتد إلى المتاجرة، ومن هنا نشأت مراكز متعددة للتجارة المحلية والواسعة، ونمت فيها حياة حضرية في أنماط معيشتها ونظمها. غير أن هذه المناطق الزراعية والمراكز التجارية كانت متفرقة منعزلة ولا بد أن هذا يجر معه تفرقاً في نظم الحياة والأفكار، وتقابل هذا مظاهر متشابهة وعلائم موحّدة ليس هنا مجال بحث عوامل تكونها. وفيها نظم للحياة السياسية والمثل الأخلاقية والاجتماعية، والآداب، وخاصة الشعر الذي كان أقدم ما وصلنا منه، يرجع إلى أكثر من قرن سابق للإسلام منظوم على أوزان محددة، ومعروض بأنماط متشابهة، ويتسم بسمات خاصة مميزة.

٤ ـ عوامل الوحدة في الأصول

كانت شبه جزيرة العرب قبل ظهور الاسلام مفككة سياسياً لا توجد فيها دولة تجمعها لتنظم شؤونها الادارية، وإنما كانت فيها كيانات متعددة ومنوّعة تبعاً لأحوال مواطنها في البوادي أو المناطق الزراعية، أو المراكز الحضرية والمدنية، وكان تنظيم السكان في كل منها يقوم على أسس قبلية، حيث يرتبط أفرادها برابطة الدم التي تكون أساس عصبية تماسكهم. وكثيراً ما تنشب بينهم الخلافات والمشاحنات والحروب أحياناً، الأمر الذي يهدد السلم والأمن، ويدفعهم إلى التدرب على القتال والتعاون والتناصر وخاصة في الشدائد ومواجهة الأخطار. ولا ريب في أن نظم البدو وسلوكهم تختلف عن المستقرين، وخاصة من الحضر وأهل المدن، إلاّ أنه كانت تجمعهم روابط عامة من نظم متشابهة وأفكار عامة ولغة تتميز بسعة المفردات والمرونة في الاشتقاق، وتتصل باللغة معارف عامة يتناقلها الناس، وقصائد ينظمها شعراء من مختلف القبائل بلغة واحدة، وأوزان وقوافٍ متشابهة. وقد نزل القرآن الكريم بالعربية حكماً عربياً ويسّر نزوله فيها للعرب معرفته وقراءته، كما أنه أكسب العربية سمة قدسية بسبب قدسيته وقراءة آياته في كثير من الفرائض.

٥ ـ اللغة العربية وتدوينها

اللغة العربية أبرز ميزة للعرب، وأقوى عامل في وحدة ثقافتهم قبل الاسلام وبعده، وقد ذكر القرآن الكريم باعتزاز أنه نزل ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج﴾[1] وأنه نزل ﴿بلسان عربي مبين﴾[2]، وذكر العربية لغة ولم يذكر العرب قوما، وهذا يظهر أهمية اللغة

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية ٢٨ .

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ١٩٥ .

في تميز العرب ووحدتهم. وكانت منذ القديم عامة في أهل الجزيرة ومن خرج منها واستقر في أطرافها من المناطق في بلاد الشام والعراق، غير أن استقرار هؤلاء المهاجرة في الريف والمدن وتأثرهم بالحضارات القديمة في المناطق التي هاجروا إليها قاد إلى بعض التحوّل في حياتهم وإلى بعض التطوير؛ ولكن ظلت لغتهم مرتبطة بالأصل العربي في معظم مفرداتها وقواعدها.

وظلت الجزيرة العربية تحتفظ بالسمات الأساسية للغة السليمة التي عمّ استعمالها عند ذوي الثقافة منهم، وطغت على عدد من اللهجات المحلية المنوّعة التي تختلف عن اللغة السليمة ببعض المفردات والتلفظ والقواعد، وهي تظهر تميز العرب بدقة الملاحظة، وخاصة في ما يتعلق بالانسان وتركيب جسمه وإحساساته وتصرفاته وبكثير من مظاهر الطبيعة وحقائقها كالأرض والمناخ والحرارة والنبات والحجارة والأجرام السماوية، وتظهر مفردات القرآن الكريم إدراكهم سبل المعرفة من بصر ونظر وتأمل وتفكير وبصيرة، وإلى تقديرهم العلم والعلماء.

وقد اهتم عدد من العلماء، وخاصة من القرن الثاني الهجري، بجمع مفردات اللغة وتدوينها وتصنيفها واعتمدوا في استقاء معلوماتهم على كل ما كان متداولاً عند أهل البادية وخاصة في أواسط نجد وأطراف الحجاز الشرقية من غطفان وأسد وتميم وعامر بن صعصعة وهذيل، ولم يجردوا في ما دونوه ما استعملته قبائل شرقي الجزيرة من تغلب وبكر وعبد القيس وحنيفة وأزد عُمان وأهل اليمن.

إن هذه العشائر التي استمد منها الرواة معرفتهم بمفردات اللغة تقطن مناطق صحراوية صلتها بالبلاد الخارجية ضعيفة، فهي أقرب من غيرها في الحفاظ على الأصيل من اللغة، ويظهر من حصيلة جهودهم أن بعض المفردات مترادفة أو ذات معنى مزدوج، ولبعضها معان متعددة، واستعمال بعضها محدود في قبيلة وعشيرة معينة، ولم تجرد المفردات المستعملة عند من لم يعن الرواة بأخذ اللغة منهم سوى أهل اليمن الذين وصلتنا نقوش مدوّنة بلغتهم وفيها اختلاف غير قليل في المفردات وبعض التركيب، علماً بأنه لم يعرف متحدث باللغة اليمانية القديمة بعد الإسلام غير مجموعات قليلة في جنوبي شرقي اليمن، أما بقية أرجاء اليمن فكانت تتحدث اللغة العامة السائدة في وسط وشمالي الجزيرة، وفي استعمالات العشائر بعض الاختلافات في المفردات والنحو، ولكنه محدود في كمّه ونطاقه وانتشاره، مقابل السائد من مفرداتها وتراكيبها النحوية والصرفية التي تتّسم بها والتي ترجع إلى أزمنة سحيقة، وكان يتكلم بها عموم الناس وخاصة المثقفين، وهي لغة القرآن ولغة الصحابة ورجال الحكم والادارة والمقاتلة بعد توسّع دولة الاسلام.

٦ ـ تطورها وامتدادها

والعربية لغة التحدث والتخاطب ومكاتبات الخلفاء والولاة والعقود والمراسلات، ولا بد أنها كانت متباينة في طولها ومفرداتها وأساليبها. وقد وصلتنا نصوص كثيرة من كتب الرسول ﷺ ومقدار من كتب الخلفاء ورجال الإدارة، وكلها تميّزت بدقة تخير الألفاظ المطابقة للمعاني، وبوضوح الأسلوب وتركيزه، وخاصة المكاتبات الرسمية والعقود، وكتابها جميعاً من العرب.

ولما عرّبت الدواوين تيسّر المجال للأعاجم المتقنين العربية كتابة الكتب الرسمية، ولا بد أنهم تأثروا بالأساليب الموروثة التي كانت قد استقرت عبر السنين الطويلة، واتسمت بتركيز، ومراعاة مقامات الناس، فنقلوا كثيراً منها إلى العربية، وأغنوا بذلك تياراً من الكتابة الفنية سرعان ما امتد إلى الكتابات الأدبية، فتميّزت هذه الكتابة بالمستوى دون أن تنفرد بتيار مستقل ذي اتجاه مخالف لغيره في الثقافة العامة، أي أنها أغنت الكتابة العربية ولم تحرفها عن سماتها أو تزعزع مكانتها.

ومن أبرز سمات العرب تقديرهم للفكرة الطيبة المعبّر عنها بالكلمة الطيبة، فكانوا يرددونها ويتناقلونها، وأصبح بعضها أمثالاً تعبر عن أحوالهم ومثلهم وتقديراتهم، وشمل هذا التقدير بعض الخطب التي يلقيها الاداريون ورجال الحكم والبارزون من الرجال.

امتدت اللغة العربية بعد الفتوح إلى كثير من الشعوب، ممّن لغاتهم الأولى الأعجمية، فأخذوا يستعملونها في التحدّث والتخاطب في الكتابة، والراجح أنها بدأت بمن سكن في الأمصار سواء من الأرقّاء وأمهات الأولاد في بيوت العرب، أو من عمل في السوق وتبادل الاتصال فيه مع العرب. وعني بعضهم في الفكر وما يشغل العرب فيه، وبرز منهم عدد، وكانت لكل منهم مكانة متميزة، وظهرت أعدادهم المتزايدة في أوساط المعنيين بالعلوم الدينية، بما فيها علوم القرآن والحديث، ثم امتد إلى كثير من ميادين المعرفة التي يعنى بها العرب ودفع كثرة من برز منهم في دراسة هذه العلوم بعض القدامى إلى الادعاء في سيادتهم العددية في هذه الميادين، وهي أقوال فيها كثير من المبالغة، علماً بأن هؤلاء الأعاجم درسوا العلوم التي عني بها العرب المسلمون واستخدموا اللغة العربية في التعبير.

وعندما انتشر استعمال الورق وكثر التدوين تزايد عدد المدوّن من المؤلفات في عدد من ميادين المعرفة الانسانية، وحرص المؤلفون على عرض علمهم وأفكارهم بلغة عربية سليمة، وبأساليب مصنوعة واضحة. وعرض بعضهم صوراً مفصّلة منوّعة في مادتها وأشكالها عن جوانب الحياة، مستمدة من خبراتهم ومعلوماتهم، ولكن تجمعها لغة عربية واحدة في العرض، وأكثر مادتها تتعلق بحياة العرب من أهل الصحراء

وأهل الأمصار، وهي تدون إحساساتهم ومشاعرهم وخبراتهم وتجاربهم، وتكوّن مادة ما نسمّيها الآداب على امتدادها من وصف الأحاسيس وصور الحياة إلى التعبير عن مادة مختلف المعارف.

وأبرزت هذه التطورات تنوّعاً يصعب حصره تبعاً لأفراد الكاتبين وسماتهم الخاصة أو العامة، ولكنها احتفظت بسمتها العامة من تصوير الجزئيات في الرسائل والأوصاف والمقامات وطبعت القصص الملحمية الطويلة التي ظهرت متصلة بأحاسيس الشعب وعواطفه بطابع قريب من الطابع العام في التنوّع.

٧ ـ الشعر معبِّر عن وحدة الثقافة

من أبرز ما يعبر عن وحدة ثقافة العرب، منذ القديم، الشعر. حيث نظم الشعراء قصائدهم بأساليب وأوزان كانت قد استقرت منذ العهود السابقة للإسلام، وتابعوا النظم بهذه الأوزان، ولم يدخلوا عليها إلّا قليلاً من الإضافات، وتابعوا كثيراً مادة هذا الشعر وتنظيم قصائد في التأكيد على وصف الديار، وبعض الصور في وصف المحبوبات وأشكال علاقتهم بهن، ثم قضت التطورات الحضارية والفكرية بعرض صور جديدة منوّعة على مر الزمن. وقد تداول الناس الشعر الجديد وقدّروه إلّا أنهم لم يهملوا الشعر القديم الذي عنى عدد من بارزي العلماء بحفظ المتميز منه وتناقله، بدءاً بالمعلقات التي حظيت بتقدير متميز، يتلوها شعر أصحاب المعلقات وعدد غيرهم، وبذلك كان في الشعر حقلان واسعان: أحدهما الموروث الجاهلي المروي، والثاني المستجدّ المتطور، وكانت الصلة بينهما وثيقة بفضل حرص المستجدين على الاطلاع على القديم ومتابعة أوزانه وبعض أفكاره. فالتيارات الشعرية كانت منوّعة ومتطورة، ولكنها مرتبطة برابط عام من الأوزان والقوافي، ومن المسجل الفني فيه مما يبيح تسميته الشعر العربي، وعدَّها عنصراً أساسياً في وحدة الثقافة العربية التي لا تخلخلها التطورات التي حدثت فيه.

٨ ـ الدين

تكون المعتقدات الدينية عنصراً أساسياً في الثقافة، وذلك لدورها في توجيه الأفراد وامتدادها إلى عدد من جوانب الحياة الفكرية والاجتماعية، وتأثيرها في بعض الأحوال المادية. في القرآن الكريم إشارات إلى (الأمم)، وفي بعض الآيات ما يدل على أن كل أمة هي جماعة من الناس تربطهم عقيدة دينية عامة يتميزون بها عن غيرهم، ونصّ على أن المسلمين ﴿أمة وسطاً﴾[٣] وذكر ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[4]، وفي القرآن أيضاً آيات تذكر تمسك الجاهليين بتقاليدهم ومتابعة السير عليها ﴿سنة الأولين﴾[5] وذكر ﴿سنن الذين من قبلكم﴾[6]، كما ذكر أن الناس تتابع آبائها في عقائدها ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون﴾[7].

وذكر القرآن أن العقائد الاسلامية موغلة في القدم، ترجع على أقل تقدير إلى زمن ابراهيم ﴿وإن هذا لفي الصحف الأولى. صحف ابراهيم وموسى﴾[8]، ويرجع إلى ابراهيم بناء البيت وقدسية مكّة، وهو ما أشارت إليه ضمناً آيات عدة في سور كثيرة: (البقرة: ١٢٥؛ آل عمران: ٩٠؛ ابراهيم: ٣٥؛ الحج: ٢٢٥) والإسلام يتابع عقائد ملّة ابراهيم (البقرة: ٢٥؛ آل عمران: ٦٧، ٨٠، ٩٥، النساء: ١٢٥).

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى معتقدات دينية للعرب عند ظهور الاسلام، فقد ذكر أنهم كانوا يعبدون الله، ولكنهم يشركون به آلهة أخرى، وكانوا يرون أن الله تعالى خالق كل شيء ومسيّر الكون، ومعتقداتهم به فكرية سماوية، ولم ترد إشارة إلى أن الجاهليين جسّموه، وكانوا يقسمون بالله، ويتَسَمَّوْنَ به، وقد أشار إليه شعراء من أرجاء متعددة في الجزيرة، مما يدل على أن عبادته لم تنحصر في مكة، وإنما كانت عامة في الجزيرة.

وفي القرآن ذكر لعبادة الرحمن، وهو في الإسلام مرادف لله تعالى، فالله هو الرحمن، غير أن عدداً من المناطق التي لم تذكر عبادتهم لله، كانوا يعبدون الرحمن، ولهم عنه أفكار قريبة من أفكار أهل مكة عن الله تعالى، مما يدل على أن الاختلاف قائم على التسميات، وليس في الفكرة الأساسية.

وكان الجاهليون يحجّون إلى مكة، فيقفون في عرفه، ويطوفون الكعبة، وهي بيت الله. وأشار القرآن إلى أنهم كانوا يصلّون. وقال ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلّا مكاءً وتصدية﴾[9]. ومن المحتمل أنه كانت لهم طقوس أخرى ورجال دين يشرحونها، ولا بد أن فهم الناس لذلك الدين يتباين تبعاً لاختلاف مستوى الناس الفكري وآرائهم واهتماماتهم. وقد أشار القرآن إلى كثير مما في تلك العبادة من انحرافات وتشويهات دعا الاسلام إلى تطهيرها والاعتماد على عبادة نقية يقرّها العقل ويرضاها الضمير. ومهما كانت الاختلافات في معتقداتهم الجاهلية إلّا أنها ضمن نطاق وحدة

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.
(٥) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٥٥.
(٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٢٦.
(٧) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٢٢.
(٨) المصدر نفسه، «سورة الأعلى،» الآيتان ١٨ ـ ١٩.
(٩) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٣٥.

عـامة تجمعهـا ولا تتحدّاهـا إلّا عقائـد وثنية وصفتهـا بعض الكتب، وأبرزهـا كتـاب الأصنـام لابن الكلبي. وبالـغ البعض في امتداحـه، مع أن القـرآن الكريم لم يـذكـر الأوثان إلّا في آيات قليلة أكثرها في الكلام عن قوم ابراهيم.

إن العرب الذين كانوا يعبدون الله أو الرحمن هم غـير اليهود والنصـارى الذين وإن كانوا يعبدون الله، إلّا أن لهم تصورات خاصة عنه، ويرفقـون عباداتهم بمـراسيم وطقوس خاصـة بكل منهم، ولهم تنظيمات دينيـة وأفكار يقـوم بعضها عـلى ما أوحى لأنبيائهم، وأكثرها مما شرحه وطوره علماؤهم، وتنظيمات هذين الدينين مرتبطة بما كـان في بلاد خارج الجزيرة، فهي ليست محصورة بعرب الجزيرة وثقافتهم.

ثانياً: العرب وتوحّد ثقافتهم

١ ـ الإسلام وتوحّد العرب

بدأت الدعوة الاسلامية عندمـا نزل الـوحي في مكّة عـلى الرسـول ﷺ وهو من أعرق أسرها، وأمره تعالى أن يبدأ بنشر الدعوة في عشيرتـه وقومـه في مكة ومـا حولهـا ﴿وانذِر عشيرتك الأقربين﴾[١٠] ﴿لتنذر أم القرى ومن حولها﴾[١١] ﴿وأنه لذكر لك ولقومـك وسوف تسألون﴾[١٢].

نزل القرآن الكريم بالعربية السائدة في بلد الرسول وقومه ﴿وما أرسلنا من رسـول إلّا بلسان قومه ليبين لهم﴾[١٣] ﴿فإنما يسرناه بلسانـك﴾[١٤] ﴿كتاب فصلت آيـاته قـرآناً عـربياً لقوم يعلمـون﴾[١٥] ﴿قـرآنـاً عـربيـاً﴾[١٦] ﴿بلسـان عـربي مبين﴾[١٧]. ومن الـواضـح أنـه نـزل بالعربيـة لأنها كانت لغـة القوم ﴿ولـو جعلناه قـرآناً أعجمياً لقالـوا لولا فصلت آيـاته أعجمي وعربي قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء﴾[١٨].

وكانت مكة بلداً حضرياً، والدعوة الاسلامية تركزت في الحضر ﴿وما أرسلنـا من قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى﴾[١٩] ﴿وما كان ربـك مُهلك القرى حتى يبعث في أمهـا

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ٢١٤.
(١١) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٧.
(١٢) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٤٤.
(١٣) المصدر نفسه، «سورة ابراهيم،» الآية ٤.
(١٤) المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآية ٩٧.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٣.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٢.
(١٧) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ١٩٥.
(١٨) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٤٤.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ١٠٩.

رسولاً﴾[٢٠]. وقد أوضحت دراسات حديثة متعددة النُظُم الإدارية والسياسية التي كانت قائمة في مكّة عند ظهور الدعوة الاسلامية، كما أن الآيات القرآنية الكثيرة تظهر مستوى فكرياً عالمياً في أساليب المعرفة والآراء العامة، علماً بأن الدعوة الاسلامية كانت منذ بدايتها قائمة على مبادىء عامة للإنسانية جمعاء.

وبعد أن لقيت الدعوة العنت من معظم أهل مكة، عدا الذين هداهم الله، هاجر النبي ﷺ إلى المدينة بعد أن لقي من أهلها العرب التأييد، فتيسّرت له فيها قاعدة ينشر منها الدعوة، ويثبت التنظيمات، ويؤسس الدولة، وقد واجه في المدينة بعض العنت من اليهود، وكانت لهم في المدينة جالية ليست قليلة العدد، شديدة التعصّب لتاريخها وتقاليدها، فأثاروا للرسول ﷺ كثيراً من المماحكات والمشاحنات، فواجههم بالحجّة وقمعهم، فازداد توطد الدولة، واشترط على من يسلم الهجرة إلى المدينة والإقامة فيها، وكوّن هؤلاء المهاجرة، وأكثرهم ممن كانت ديارهم خارجها قطاعاً من السكان بجانب أهلها الأنصار والمسلمين من قريش الذين هاجروا مع الرسول ﷺ، وبذلك ازداد عدد المسلمين، وكانوا قريبين من الرسول ﷺ يتابعون توجيهاته وتنفيذ متطلبات الدولة.

وظل شرط الهجرة على من يسلم قائماً حتى فتح مكة، حيث تخلّصت دولة الاسلام من أخطار مناوئيها، وازداد توسعها سلمياً عندما أقبل كثير من أهل الجزيرة على الإسلام والإقرار بسيادته.

ولما توفي الرسول ﷺ وولي الخلافة أبو بكر الصديق واجه حركات من الردّة والانشقاق تهدد سيادة الإسلام ودولته، فقضى عليها بمدة قصيرة معتمداً على من ثبت على ولائه من أهل المدينة ومكة والطائف وعشائر الحجاز، فأعاد الوحدة إلى شبه جزيرة العرب، وأصبح الإسلام يضم كل عربها تقريباً، وبذلك حدث تلاحم بين العروبة والاسلام من حيث إن العرب أصبحوا قوام دولته، ولغتهم هي لغة القرآن الكريم، وقادته ورجاله منهم. ولما قضى أبو بكر على خطر الردّة لم يتوانَ في توجيه الجيوش الاسلامية إلى أطراف شبه الجزيرة حيث كانت تقيم عشائر عربية لم تكن علاقتها ودّية بدولتَي الفرس والروم اللتين حاولتا السيطرة عليها، واعتمد أبو بكر في هذه الإنجازات على قوات من أهل المدينة ومكة وعشائر الحجاز واليمن التي ظل أكثرها موالياً للإسلام ودولته.

ولما وُلي عمر بن الخطاب الخلافة أباح لمن كان قد شارك بالانشقاق والردّة بعد وفاة الرسول ﷺ بالانضمام إلى الجيوش الاسلامية، فأقبل إلى الانضمام مقاتلتهم

---

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٥٩.

وخاصة من اليمن ومن أواسط الجزيرة وشمالها، فأصبح تحت تصرف الخليفة أعداد كبيرة من العرب المدربين على القتال، فوجّههم لتوسيع الدولة ودحر الروم والفرس، واستطاعوا بعد معارك طاحنة دحر الروم وإجبارهم على التخلي عن بلاد الشام والجزيرة الفراتية ومصر، كما دحرت القوات العربية الفرس وضُمّت العراق إلى دولة الاسلام.

٢ ـ تأسيس الأمصار

وعندما أمن العرب سيطرتهم على العراق وبلاد الشام ومصر أقاموا مراكز ثابتة للمقاتلة وعيالاتهم وولاتهم، على أطراف الصحراء، فكانت هذه المراكز متصلة جغرافياً بالجزيرة، ومناخها وأحوال أطرافها تشبه ما في الجزيرة والتي كانت المعين الأكبر الذي يستمدون منه المقاتلة، وهذه المراكز هي الكوفة والبصرة في أطراف العراق، والجابية في بلاد الشام، والفسطاط في مصر، وكل منها قرب مراكز جغرافية وثيقة الصلة بالعرب، فالكوفة بلصق الحيرة، والبصرة بالقرب من الأبله وفرات ميسان، والفسطاط قرب هليوبوليس. ويضاف إلى هذه المراكز المدينة وهي مقام الخلافة ومركز تجمّع القوات، وجواثا في البحرين، غير أن جواثا ألغيت في زمن خلافة عثمان، واقتضت المتطلبات العسكرية والإدارية بعد توسّع الدولة واستقرارها اتخاذ مراكز إضافية متعددة في مواقع استراتيجية من بلاد الشام، والعراق، والهضبة الايرانية، وخراسان. ففي بلاد الشام جعل العرب المراكز الرئيسية لمقاتلتهم في دمشق وحمص، غير أنهم وضعوا قوات في مراكز الأجناد في الرملة والأردن، وكذلك في عدد من المدن والمراكز الواقعة على سواحل البحر، ثم وطّنوا المقاتلة في قنسرين وعدد من مدن الجزيرة الفراتية، وكذلك في المراكز المهمة عسكرياً مع حدود الروم. وفي الهضبة الايرانية أقاموا قوات عربية في أردبيل بأذربيجان، وفي جرجان والري وقزوين، كما استوطنت المقاتلة أصبهان، وشيراز وعدداً من المدن الأخرى.

وفي زمن خلافة معاوية نقل العرب خمسين ألفاً من المقاتلة إلى خراسان وأوطنوهم في مرو وأطرافها، وفي عدد من المدن، وخاصة نيسابور ومرو الروذ وبلخ ثم في سمرقند.

ولما فتح العرب شمالي افريقيا اتخذوا القيروان مصراً يقيم فيه مقاتلتهم ويغزون منها، ولما أتموا فتح الأندلس وزّعوا قواتهم على عدد من مدنها، وأبرزها قرطبة وإشبيلية، وفيما عدا القيروان، فإن جميع هذه المراكز الجديدة أقيمت في مدن قديمة احتفظت بسكانها القدماء، وسكن العرب في قطاعات خاصة من كل منها.

٣ ـ العرب في الأمصار

كان معظم سكان كل من هذه الأمصار مجموعة من عشائر متباينة في عدد أفرادها، جاؤوا من مناطق متفرقة من الجزيرة، يتسمون بالتدريب على القتال، وأكثرهم من الأعراب البدو، غير أن فيهم عدداً من أهل الريف والمناطق الزراعية المنبثة في شبه جزيرة العرب، وفيهم أيضاً عدد من الحضر وأهل المدن، وهم متباينون في كثير من مظاهر الحياة وأساليبها تبعاً لأصولهم ومستوى أفرادهم، غير أنه تجمعهم سمات النظام القبلي في السياسة والمثل الأخلاقية واللغة، إضافة إلى الدين والدولة التي أظلتهم.

٤ ـ تنظيم السكان

وقلّما هاجرت عشيرة بأكملها واستوطنت بمجموعها مصراً واحداً، وإنما توزعت مجموعات من كل عشيرة على عدد من الأمصار، فعشائر الحجاز وجدت في كافة الأمصار، وتوزعت عشائر بكر وتميم وعبد القيس وحنيفة في الكوفة والبصرة، ثم الهضبة الايرانية وخراسان، واستقرت أزد عُمان في البصرة وخراسان وفي الموصل، وجاء أهل اليمن فكوّنوا نسبة ملحوظة في بلاد الشام، وفي الفسطاط والكوفة.

روعيت الروابط العشائرية في تنظيم مساكن المقاتلة في الأمصار، فخصصت لكل عشيرة (خطة) أي رقعة من الأرض توزع على أفرادها ليقيموا فيها، واختلفت كثافة المقيمين في كل خطة من حيث إن مساحة كل منها ثابتة، فإذا هاجر من أهلها عدد فإن المقيمن فيها يتناقصون، وإذا جاءتهم مهاجرة جدد فإنهم يقيمون مع العشيرة في تلك الخطة فيزيد سكانها، ولأفرادها حق (الشفعة)، أي الأفضلية في الأرض التي يخليها صاحبها، ويشترك أفراد العشيرة في بعض المسؤوليات العامة بينهم، فيدفعون جميعاً الفدية عن القتل الخطأ الذي يقترفه أي من أفرادها، ويرثون مَنْ لا وارث له، كما تقضي الحياة المستقرة أن يتعاملوا في ما بينهم، وخاصة في الشدائد الأقربون أولى بالمعروف، والعشيرة مسؤولة جماعياً عن حفظ الأمن في داخلها وردع المفسدين ومنع الشغب.

أضعف استقرار العرب في الأمصار صلاتهم بأبناء عشائرهم الذين ظلّوا مقيمين في الجزيرة العربية. وأدت التنظيمات الإدارية والتطورات الاجتماعية والاقتصادية إلى نمو سمات خاصة بهم تميزهم عن أهل البوادي، وإلى اتخاذهم مواقف خاصة بهم في الحوادث السياسية، وعُدّت عودة أهل الديوان من المستقرين في الأمصار إلى البادية (ردة) تحرمهم العطاء.

وكان أهل البوادي من جزيرة العرب يترددون إلى الأمصار للميرة وبيع الفائض من منتوجات بلادهم، فيتصل بهم بعض أهل الأمصار للإفادة من معلوماتهم في اللغة والشعر وبعض أخبار أسلافهم، غير أن هذه الصلات كانت وقتية محدودة.

واقتضت الأحوال اتصالات موقتة بين الأمصار لأغراض سياسية أو حربية أو تجارية أو علمية، ولكنها من حيث العموم محدودة، وقاد ذلك إلى نمو روح الاعتزاز بين أهل كل مصر في مصرهم.

٥ ـ توطيد الروابط بين أهل المِصْر

أنمى استقرار العرب في كل مصر علاقات اجتماعية بين مختلف أفراده وجماعاته، وإلى تمكن الرابطة المدنية المحلية وسيادتها على الرابطة القبلية الواسعة القديمة، فضعفت على سبيل المثال الصلة بين كل من تميم وبكر الكوفة مع نظرائهما في البصرة، بل إن بعض المجموعات القبلية تواجهت مع نظرائها في المعارك الداخلية، كالذي حدث في موقعة صفّين، وفي المعارك مع الخوارج، وفي حركة عبد الرحمن بن الأشعث.

وأدرك أهل كل مصر الصلات العامة بينهم، فاعتزوا بما تميّز به مصرهم من حيث خصائصه وإنجازاته وإسهاماته في الحياة السياسية والفكرية، وبمن أنجبهم من رجال بارزين، وعبّر عن هذا الاعتزاز ما رُوي من أقوال في خصائص كل مِصر، وفي المفاخرات بها.

٦ ـ الروابط بين الأمصار

إلّا أنه كانت تجمع الأمصار كافة روابط عامة مشتركة، فتنظيماتهم تقوم وفق أسس ومبادىء عامة مشتركة، وكلهم يتكلمون العربية ويدينون بالإسلام، ولهم تراث ثقافي مشترك من اللغة والأمثال والحِكم وبعض التاريخ المشترك، وهم جميعاً ضمن دولة واحدة ذات سلطة مركزية عليا تقرر السياسة العامة، وترعى المصالح العامة، وتعمل على استتباب الأمن واستقرار السلام. وكان عموم الناس يدركون أهمية السلطة المركزية ويقدّرون مكانتها، فكانوا يولونها الاحترام، ولا يتجاوزون المقومات الأساسية للدولة وهي التوحيد وجعل كلمة الله هي العليا. والناس يدركون أن هذه الدولة التي كوّنوها بوحي الإسلام وقيادة رجاله، وحموها بسيوفهم هي أساس كيانهم الجديد، فهم بناة الدولة، وقادة الحضارة. على أن تدخّل الدولة في الحياة العامة والخاصة للناس كان محدوداً، فقد أمّنت لهم حرية العمل والتنقّل والتفكير والتعبير ضمن الحدود الرحبة التي لا تهدّد الأمن العام أو كيان الفرد. ولا ريب في أن

الاستقرار الذي توطّد، والسلم الذي تأمن، والتوحيد الـذي تمّ، وسّع الاتصـالات الشخصية بين رجال مختلف الأمصار لأغراض تجاريـة أو دينية أو فكـرية، فقـوّى هذه الروابط العامة التي تتجلّى بـأبرز مـظاهرهـا في الوحـدة العامـة للحياة الفكـرية التي لم تقتصر عـلى الاهتمام بجـوانب معينة منهـا، وإنما امتـدت إلى مادتهـا وأسـاليب بحثهـا وقواعدها العامة.

٧ ـ الإسلام في الأمصار

والإسلام هو السائد في الأمصار وفي الدولـة، وكلمة الله هي العليـا، ولا يقبل التحدي العلني لمبادئه الأساسية. ولكن لا يبعد أن يكون فيها عدد ممن لم يتشبع بمبادئه أو يتبع جميع أوامره، وميزة الإسلام التسامح ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك بـه، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[٢١]، ولا بـد أن التشبع بمبـادئه واتبـاع تفاصيـل أوامره، كـان متباينـاً في النـاس، فكان فيهم الأتقيـاء الورعـون والعباد المـتزمتون والمتـألهـون، كـما كـان فيهم المؤمنون في الظاهر، أو ذوي النزعات الفاسدة والشريرة. ولا يمكن القطع بنسبة عـدد من كـان في كل من هـذه الفئات في تلك المجتمعـات المتـطورة والمتعـرضـة لكثير من التيارات المنوّعة التي تجر الناس إلى الصلاح أو الفساد، وينبغي عدم الحكم على مدى انتشار وتوغل القِيَم الروحية أو نقيضها من مجرد نصوص متفرقة رُويت عن الـورعين، أو عن الفاسدين الذين يظهر الفساد في سلوكهم ممـا روي من أخبار المغنـين والمجان، والصعاليك والزُّعْر. وكان مباحـاً لأهل الأديـان الأخرى دخـول الأمصار والاستيـطان فيهـا مع قيـود خفيفة لتميزهم ومنـع تحدّيهم الإسـلام، فكـانت لهم حـريـة العمـل والتصرف وفق تقـاليدهم القـديمة، وممـارسة شعـائـرهم ومتـابعـة نـظمهم والخضـوع لقوانينهم الخاصة.

٨ ـ اللغة العربية في الأمصار

سـادت في جميع الأمصـار اللغة العـربية التي يتكلم بهـا العـرب، وتكـررت في القرآن الكريم الآيات التي تذكر بفخر أنه نزل فيها ﴿بلسان عربي مبين﴾[٢٢] ﴿قـرآناً عـربياً غير ذي عوج﴾[٢٣] وكانت قد استقرت اللغة السليمة التي نزل فيها القرآن الكريم ونظم فيهـا الشعراء قصـائدهم، وكتبت فيهـا المكاتبـات والرسـائـل، وألقيت فيهـا الخـطب والأحـاديث، وطغت على اللهجـات المحلية المحـدودة، آثارهـا بـطرق تلّفظ حـروف العلّة، أو في بعض مفــردات الكلمات، وكـان اللحن مقصــوراً عــلى ضبط أواخــر

(٢١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١٦.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ١٩٥.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٢٨.

الكلمات، ولم يذكر في الأمصار ما كان بعيداً عن الفصحى كلغة حِمْيَر (الغتم) التي كان استعمالها في القرن الرابع الهجري، أو ربما قبله، مقصوراً على مناطق محدودة من جنوب شرقي اليمن.

وتعلّم عدد من الأعاجم، وخاصة المتصلين بالعرب، اللغة العربية، واختلفت درجات اتقانهم إياها، وأخذ العرب منهم عدداً من المفردات وخاصة في الصناعات والمواد، ولكن عددها كان محدوداً، ومع أنها أغنت العربية بالمفردات، إلاّ أنها كانت محدودة ولم تؤثر في السمات العامة المعروفة للعربية.

وكانت دواوين الخراج ومعاملاته تكتب بالفارسية في المشرق وبالاغريقية في المغرب، كما كان بهاتين اللغتين يكتب على النقود حتى زمن خلافة عبد الملك الذي أمر بتعريب الدواوين والعملة، واضطر كتّاب الخراج إلى الكتابة بها.

وقد أنمى التطور الفكري اللغة العربية بما أُضيف إليها من كلمات بعضها أعجمي، وأكثرها عربي توسع استعماله واكتسب معاني جديدة، فحفظت مكانة العربية كمعبر وحيد للثقافة والفكر في الأرجاء كافة.

٩ ـ السمة العسكرية الأولى

ضمت المقاتلة أهل الأمصار، وكان عليهم المشاركة في المهمات العسكرية ومقاتلة جيوش الأعداء لتوسيع الدولة وتثبيت دعائمها، فسمتهم البارزة هي التدريب العسكري والروح العسكرية ومثلها في تمجيد القتال ومتطلبات النصر، وقد أشغلت الحروب والمعارك الكبيرة المسلمين في زمن خلافة أبي بكر ومعظم السنوات الأولى من خلافة عمر بن الخطاب، وأمنت ضم العراق وبلاد الشام والجزيرة الفراتية ومصر إلى دولة الاسلام التي وصلت إلى مناطق جبلية في شرقي وشمالي أقاليم الهلال الخصيب، وإلى صحراء ليبيا في غربي مصر، وكلها تكوّن حدوداً مانعة تحمي الأقاليم الغنية التي ضمّها العرب، التي كان سكانها وثيقي الصلة بالعرب في العرق والحضارة، وبعيدين عن حضارة حكّامها، وعُني عمر بن الخطاب في السنوات الأربعة الأخيرة من خلافته بتنظيم إدارة الدولة التي كان لأعدائها المتربصين وراء حدودها قوة خطرة تهدّد المسلمين.

ولما وُلي عثمان بن عفان تابع توسيع الدولة إلى ما وراء الحدود التي وصلتها في زمن خلافة عمر فضمت الجيوش الاسلامية إلى الدولة في المشرق خراسان، وفارس، وكرمان وسجستان، وهي أقاليم صلاتها الحضارية ضعيفة بالعرب، وتوغلت الجيوش في شمالي افريقيا إلى تونس، أما في بلاد الشام فانشغل المقاتلة بمواجهة تحديات جيوش الروم وحدها.

وفي زمن خلافة علي بن أبي طالب، انشغل مقاتلة الأمصار بالمشاكل الداخلية التي تطلبت استخدام الجيوش. وكان عبء القتال في كل هذه النشاطات العسكرية ملقى على مقاتلة الأمصار مما كان يشغل معظم وقتهم.

١٠ ـ تنامي الحياة المدنية

ولما صفت الخلافة لمعاوية تابع هو ومن جاء بعده من الخلفاء الأمويين سياسة التوسّع، فضمت الجيوش أقاليم ما وراء النهر وجنوب خراسان في المشرق، كما ضمت بلاد السند، وفي المغرب ضمت كل أقاليم شمالي افريقيا والأندلس، وكان التوسع يقوم به المقاتلة الذين استوطنوا في خراسان من المشرق، والذين استوطنوا القيروان في المغرب. أما مقاتلة بلاد الشام فانشغلوا بصد الروم وتوسيع البلاد وتثبيت حدودها في شمالي بلاد الشام والجزيرة الفراتية.

أما الأمصار الأولى: وهي الكوفة والبصرة والمدينة والفسطاط فقد قلّت مشاركاتهم في الحروب، واقتصرت على بعوث يصيب المقاتل منها مرّة كل أربع سنين، وقد يتجنّب الاشتراك بإرسال بديل عنه، وضعفت في هذه الحروب المستهدفة التوسع وإعلاء مكانة الخلفاء وكبار القادة أكثر من كونها اعلاء كلمة الإسلام، وأكثرها كان موجهاً إلى مجتمعات وأمراء محليين متفرقين، ليس في دحرهم نصر كبير أو غنائم مجزية ـ وهو ما يختلف عن دافع العرب في حروبهم الأولى لتكوين الدولة وتأمين السيادة على أقاليم غنية ـ وكان هذا الدافع أضعف في قمع حركات المعارضة من الخوارج أو الثوار في بعض المناطق.

١١ ـ تنامي الحياة المدنية والاهتمام بالثقافة

دفع تناقص المعارك والحملات العسكرية، وتنامي المعيشة للمقاتلة العرب التوجه إلى الاهتمام بالحياة المدنية، وبدأت تظهر آثار التراث النفسي والفكري للعرب، ولم يكن لأهل الصحراء، وهم معظم مقاتلة الأمصار، اهتمامات بمظاهر المعيشة المادية من مأكل وملبس ومسكن، فاقتصر الاهتمام بهذه الأمور على عدد محدود من ذوي الثروة المترفين، أما السواد الأعظم فوجهوا اهتماماتهم إلى الأمور السياسية والفكرية، ومن الطبيعي أن تكون أكثر شواغلهم القضايا التي يواجهونها، ثم استذكار أخبارهم وحياتهم وماضيهم في الجزيرة، ولا بد أن القضايا المعاصرة التي يواجهونها تتناقص في فترات الهدوء والاستقرار. وتنشط عند حدوث الأزمات والاحتكاكات، فيبعثونها ويبدون آراءهم فيها، متأثرين بأحوالهم وموروثاتهم الفكرية، وهذه الأحوال محلية، ولكن الكثير منها مرتبط بالأحوال العامة للخلافة التي وإن كانت صلتها غير واسعة بالمِصر، إلاّ أنها قوية تبعاً للمكانة المتميزة للخلافة وأثر قراراتها في المِصر.

فبحث القضايا السياسية والادارية لا ينحصر بأحوال المِصر، وإنما يمتد إلى أحوال الخلافة في المدينة ثم في الشام، وذلك لما للخلافة من مكانة متميزة باعتبار الخليفة صاحب السلطة العليا ودوره واسع في توجيه السياسة العامة وإقرار النظم الادارية العليا. وقد ظهرت آثار الاهتمام بالأحوال العامة في الكوفة منذ أوائل تأسيسها حيث تتابع احتجاج أهلها على ستة ولاة خلال مدة ست سنوات. وبعد أن ولي عثمان الخلافة اتسع موقفهم وأدى إلى الفتنة، ثم تلتها انشقاقات سياسية وظهور أحزاب، لا يدخل بحثها هنا لأنها تعبر عن المواقف السياسية، وإن كانت تتصل بالنشاط الفكري الذي لا بد أنه لازمها.

١٢ ـ ميادين الاهتمام

ذكرنا أن العرب الذين استوطنوا الأمصار كانوا خليطاً من عشائر متعددة متفرقة من حيث المساكن التي هاجروا منها في جزيرة العرب، ولا بد أن أفرادها كانوا متباينين في مستواهم في الثقافة المكوّنة من عناصر بعضها محلي محدود بخصوصية العشيرة، وبعضها مما هو عام بين العرب فيما يتجلّى في لغتهم العربية السليمة، ونُظم الحياة والمُثُل الأخلاقية والسلوكية، وبعض الموروث من أخبارها. ومن المعلوم أن العرب تميّزوا منذ قبل الاسلام باهتمامهم بالأمور الانسانية، وما يتصل بحياة الانسان الاجتماعية والسلوكية والفكرية. وقد يسّر تناقص الحملات العسكرية، وتوفير الدولة أسباب المعاش للمقاتلة، مجالاً للانصراف إلى الاهتمام بأمور المجتمع والفكر، ولا بد أن كثيراً من اهتماماتهم تابع توجهه إلى الكَلِم الطيب من حِكم وأقوال، وإلى الشعر المعبر عن الإحساسات والعواطف الانسانية في مختلف جوانبها، وإلى بحث تركيب مجتمعاتهم وما يتصل بذلك من تاريخها وأنسابها وإسهاماتها في الأعمال التي تستحق التخليد، ولا بد أن توزع أصولهم الجغرافية على أرجاء متفرقة من الجزيرة قدّم مادة أولية تغني الثقافة في ميادين المعلومات عن بلاد الجزيرة وأهلها، وأضافت أعمالهم من الفتوح مادة يتداولونها ويغنوا بها معلوماتهم.

١٣ ـ حرية الفرد ومكانته

وللفرد حرية واسعة في الكلام والعمل والتنقل ضمن نطاق عام من المعايير الخُلقية المنسجمة مع المصالح العامة والمعززة للتماسك الاجتماعي، وتسندها مبادىء الدين الاسلامي التي تؤكد على وجوب التحلي بالمبادىء الأخلاقية السليمة، وينحصر عمل الوالي في هذا على الإشراف العام على حفظ الأمن، والتدخل في ما يؤدي إلى الإخلال العام به، وفيما عدا هذا فإن الإنسان مسؤول عن أعماله ﴿كل نفس بما كسبت

رهينة﴾[٢٤] ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يـره﴾[٢٥]. غير أن هـذه الحرية تتأثر بالتقاليد التي عرف العرب بالحرص على مراعاتها، والتي تحفظ في المجتمع سمة الديمومة.

١٤ ـ سمات الحركة الفكرية

كان النشاط الفكري حراً لا تحصره قيود تقيّد المشـاركين فيـه بسدود أو مـال أو مكانة اجتماعية، وإذا كانت البصرة قد اشتهرت بمربدها والكوفة بكناستها كمـركزين للنشاط الفكري فيما يتصل باللغة والشعـر، فإن مـرجع هـذا أن هذين المكـانين كـان يؤمهما الأعراب من البادية للمتاجرة بسلعهم المحـدودة بالمـواشي والإبل، وربمـا بعض المنتوجات الحيوانية والنباتية التي تنتجها البادية، أما الجوامع الكبـيرة فكانت تقـوم فيها فعاليات فكـرية قـد تكون الأولـوية فيهـا لأمور الـدين، ولكنها تمتـد أيضاً إلى مختلف الأحـاديث في الأدب والمعامـلات وغير ذلـك من الأمور، وعـلى أي حال فـإن المكانـة المتميزة للجامع في المصرين، والمربد في البصرة، والكناسـة في الكوفـة لا يعني أن كلاً منها اختص بنوع محدد من المعارف أو اقتصر على عدد معين من الباحثين، كما أنها لم تكن الوحيدة في تلقي المعارف حيث كان بالإمكان إجراء الأحاديث وتبادل المعرفـة في كافة أماكن الاجتماعات العامة والخاصة ومنها المساجد المحليـة المتعددة المنبثـة في أرجاء كل مصر، وخاصة مساجد العشائر حتى قيل (المساجد مجالس الأشراف).

وكانت أكثر الأحـاديث والمناقشـات شفهية تتم بـالاتصال الشخصي، لأن مـواد الكتابة من الجلود وأوراق البردي كانت غالية الثمن، فثمن قطعة البردي كان درهماً في زمن أبي جعفـر المنصور، وربمـا قبله أيضاً، وهنـاك مواد أخـرى للكتابـة كرقم الـطين وسعف النخل وهي تصلح للتسجيل وليس للكتـابة المنـظّمة التي اقتصرت بـالدرجـة الأولى على حسابات الدولة ومكاتبات الحكّام من خلفاء وإداريين.

لم تصلنا كتب شاملة عن تيارات وتطور الحركة الفكرية المعبّرة عن الثقافة العامة في صدر الاسلام، وإنما وصلتنا ملاحظات متفرقة عن اهتمامات الناس المتنوّعـة، وعمّا أولته عن جوانب المعرفة كل من الأمصار الكبرى. وقد دوّنت هذه المعلومات المتفـرقة منذ أواسط القرن الثـاني الهجري حيث انتشر استعـمال الورق، ولا بـد أن ما دوّن في هذه الكتب كان متأثراً بالجو الثقافي السائد في أول الخلافة العباسية، إلاّ أن هذا الجـو كان متابعاً لما كان قبله، فالمدوِّنون صوّروا عموم نمو وتوجهات هذه الثقافة، ولم يحـرفوا كثيراً صورتها.

---

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة المدثر،» الآية ٣٨.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الزلزلة،» الآيتان ٧ ـ ٨.

وذكرت هذه المؤلفات أسماء عدد من البارزين في الثقافة والفكر، ولكن اقتصرت على إشارات قليلة إلى مدى انتشار هذه الثقافة بين الناس، أو إلى نسب الجوانب التي كوّنتها تلك الثقافة، وكلها أمور بالغة الأهمية ويمكن استقبالها من (بين أسطر) ما وصلنا من معلومات من المدوّنات.

ثالثاً: الإسلام والقرآن الكريم

١ ـ الإسلام وتوحيد العرب

للدين الإسلامي دور حاسم في تثبيت وحدة الثقافة العربية وتنسيق العناصر المكوِّنة لها وتوجيهها وجهة جديدة، وتيسير إنمائها، وإشباع القدسية على كثير من عناصرها، وفي نشرها بين كثير من الشعوب والأمم في مختلف الأرجاء.

جمع الإسلام أشتات العشائر المتعددة، ونظّمها في دولة واحدة لها مُثُل عليا موجّهة هي جعل كلمة الله هي العليا، وكانت مبادؤه المُثُل الرابطة بين الناس، وفرائضه الموحّدة لهم في كثير من مظاهر الحياة، بما في ذلك الصلوات والصيام والحج، وعدد من أساليب الحياة الاجتماعية.

وضع الاسلام إطاراً عاماً يشمل نُظُم الحياة المادية والاجتماعية والفكرية لتكون عقيدة لمعتنقيه. ومن أبرز أسس هذا الإطار العام هو أخذه بتياري أسس المعرفة، الإدراك الحسي، والإلهام الباطني؛ فثبّت مُثلاً عليا لأساليب التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة المجردة عن الأوهام والتشويهات. ومع أنه أشار إلى عدد من الظواهر السماوية ومختلف فروع المعرفة، إلاّ أن اهتمامه الرئيسي تركّز على الانسان وعلى إصلاح سريرته وتفكيره وسلوكه الاجتماعي، الذي عدّه المحور الأساسي في تطور مسيرة الانسانية والمجتمعات من مختلف الأقوام والأمم.

إن هذا الإطار العام الواسع، يحوي تنوّعات ويتيح المجال لتطورات. وقد راعى القرآن الكريم التطور ضمن المدة المحددة التي تتابع فيها نزول الآيات، فجاءت فيه آيات عدة تنسخ أحكامها آيات سبقتها. كما عرض مبادىء عامة وأفكاراً مطلقة يثير فهمها اللغوي ومتابعة حدود معانيها آراء متعددة، كثيراً ما تكون متباينة أو متناقضة.

٢ ـ السلم والحرية

وكان عماد دعوة الرسول ﷺ النقاش السلمي الهادىء الموصل إلى الإقناع دون اللجوء إلى الفرض القوي المُلزم للتظاهر بقبول أفكاره دون الاقتناع بصحتها، وإذا

كان التوسع السياسي للدولة قد جرى بقوة السلاح، فإن نشر العقيدة لم يتخذ هذا الأسلوب، وإنما اعتمد حرية العقيدة ونشر الأفكار بالإقناع دون الإلزام القسري ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾[٢٦] ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين﴾[٢٧] ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾[٢٨] ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت﴾[٢٩] ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح﴾[٣٠] وقد ترددت كلمتا (الموعظة) والدعوة وقرنت الحكمة بالكتاب في آيات كثيرة، وقال تعالى ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن﴾[٣١] ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[٣٢].

٣ ـ تقدير الفكر والعلم

وكان في كل من مكّة والمدينة ـ وهما اللتان كانتا على التعاقب مركزين للدعوة الاسلامية الأولى ـ عدد كبير ممن لم يعتنق الاسلام، وممن كانوا متمسكين بعقائدهم المخالفة للإسلام، ولبعضهم وخاصة اليهود، مراكز للتعليم (بيت مدراس)، وعلماء من الأحبار والربيين، ولم يرد ذكر لاستعمال القوة في كمّ أفواههم أو إلزامهم اعتناق الاسلام، وتدل الآيات الكثيرة التي تجادل معتقداتهم على الحرية الواسعة التي تمتعوا فيها عند مناقشة الرسول ﷺ.

وأشاد القرآن الكريم بالعلم، فذكره في عدد كبير من الآيات ووصف به ذاته في كثير منها، وقال ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[٣٣] وكرر في آيات كثيرة طلب استخدام الحواس في الفكر في الحصول على المعرفة الصحيحة، من بصر ونظر وسمع، وحفظ، وتذكر، وفكر، وبصيرة، وحكمة.

تتجلى مبادىء الإسلام الأساسية في القرآن الكريم الذي نزل بالوحي على الرسول ﷺ منجّماً خلال السنوات من دعوته. وقد ﴿نزل بلسان عربي مبين﴾[٣٤] و ﴿قرآناً عربياً﴾[٣٥].

---

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.
(٢٧) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٣٣.
(٢٨) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٢٤.
(٢٩) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ١٥.
(٣٠) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآية ١٠.
(٣١) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٦.
(٣٢) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.
(٣٣) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ١١.
(٣٤) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ١٩٥.
(٣٥) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ١١٣.

وجاء في القرآن الكريم ﴿وكذلك أنزلناه حكماً عربياً﴾[٣٦] وكلمة (حكماً) ليست لمعانيها حد قاطع، وقد وردت في آيات كثيرة من القرآن الكريم بمعنى اصدار القرار في القضايا المختلف عليها من المعاملات والعقائد، كما وردت في أربع آيات مقرونة بالعلم ﴿حكماً وعلماً﴾[٣٧]، ولحروف ألفاظها شبه بلفظ (الحكمة) التي وردت في أكثر من ثمانين موضعاً من آيات القرآن الكريم، بمعنى الآراء للصحابة النقادة، فهي ألصق بما نسميه (الفلسفة).

إن الحكم والحكمة وإن كانتا صنوين للعلم والمعرفة، إلّا أنهما يتميزان بإحكام العقل والتفكير في ماهية الحقائق وجوهرها وأهميتها في المجتمع، فإن صحّ هذا فإن اشارة القرآن الكريم إلى حكم عربي يعبّر عن وجود نظرة عربية خاصة تتميز بالعمق والنفاذ والشمول.

٤ ـ قراءة القرآن ودراسته

إن الدين الاسلامي موجّه للعامة سواء العوام والجماهير، أو الخواص والنخبة. وبسبب عوامل كثيرة لم يقبل في شبه جزيرة العرب غير الإسلام ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[٣٨] وكان إعلان الإسلام كافياً «من قال لا إله إلّا الله عصم مني دمه وماله» ويتبع الإسلام الأخذ بأحكامه في الحياة، وأداء فرائضه وقراءة القرآن أو بعض آياته في الصلوات والدعاء، مع أن مبادىء الاسلام واضحة في القرآن الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين، إلّا أن كثيراً من مفرداته وأفكاره عامة غير مقيدة الحدود، وهي تتيح مجالاً واسعاً للشرح والتوضيح، وأحياناً للتفصيل والتأويل.

أدرك الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أهمية القرآن الكريم باعتباره الأساس الوحيد للإسلام، فحثّ على تعلّمه ودراسته. وكان من ثمار ذلك بروز رجال كانت لهم مكانة متميزة في قراءة القرآن ودراسته، ومن أبرزهم أبو موسى الأشعري في البصرة، وعبد الله بن مسعود في الكوفة، فضلاً عن عدد من الصحابة في المدينة ومكّة. وامتد الاهتمام بقراءة القرآن إلى مناطق واسعة، وكان من أول ما أثاره تدقيق قراءته، أي ضبط ألفاظ نصّه ونطقها، وكان النقاش على أشدّه، فيما تذكر الروايات، بين المقاتلة في أطراف حدود دولة الإسلام مع الروم، ووصل حدّاً لا نعلم مداه بأخطار انقسام، مما حمل الخليفة عثمان بن عفان على تداركه، فثبت صورة واحدة عمّمها على الأمصار، أخذ بها الناس عموماً، لم يشذ عنها إلّا القليل الذي كانت له

---

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ٣٧.
(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٧٤.
(٣٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٤٨.

قراءات خاصة مخالفة لقراءة عثمان في عدد محدود من الألفاظ، ثم أدخل الحجّاج في رسمه الحركات فزاد من دقّة التلفظ وضبطها.

إن قراءة القرآن واجبة في عدد من الفرائض، وأخصها الصلاة، بصرف النظر عن إدراك أفكارها ومراميها، وفيما عدا سورة (الحمد) فإنه لا تحدّد الآيات التي تقرأ في الصلاة، وإنما للمصلين الحرية في اختيار مقدارها، والأرجح أن القراءة في القرآن كانت آيات عدة متتابعة من السورة التي يختارها المصلي، وهذا ييسر معرفة معظم آيات القرآن وسوره.

ولا ريب أن تكرار القراءة يثبّت تلفظها وبعض تعابيرها، ويعزّز سلامة اللغة العربية عند الناس الذين لا بد أنهم يتأثرون بأفكاره ومراميه، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، تبعاً لاهتماماتهم وعمق فهمهم وإدراكهم وتفكيرهم.

٥ ـ علوم القرآن

ولا بد أن كثيرين عنوا بتفهّم آيات القرآن ومراميها، وعني الطُلَعة منهم بالاستزادة من المعلومات عن الحوادث وأعلام الأنبياء والأفراد والأمم والأماكن التي وردت في القرآن، فأتمّوا ما لديهم من معلومات، أو مما اقتبسوه من ذوي المعرفة.

وبرز عدد ممّن عني بفهم معاني الآيات، وذهب بعضهم إلى تأويلها والتصرف في معانيها، ولم ينحصر ظهورهم في مِصْر محدد، وإنما كان في أمصار عدة، وخاصة في مكة والمدينة، ثم البصرة والكوفة والشام، وكانت لبعضهم اهتمامات أخرى خاصة في العصور التالية، فكان يرجع إليهم وتنقل معلوماتهم التي تقوم على شرح وتفسير مفردات وآيات القرآن، ولا بد أنهم تابعوا في دراساتهم ترتيب السور والآيات، كما تثبت في مصحف عثمان.

فقد كَثُر من كلمات القرآن الكريم ما يتعلق بالمحسوسات المادية الثابتة، وكذلك عن ظواهر اجتماعية أو فكرية ليست جامدة الحدود، وإنما يتحمّل بعضها معاني أو مفاهيم عدة، الأمر الذي يتطلب شرحاً لتوضيح معانيها، أو تفاصيل لبيان المقصود منها، ولقيت دراسة معاني مفردات القرآن وأفكاره اهتماماً كبيراً منذ وقت مبكّر، فبرز علماء متميزون بمعرفة المفردات والمقصود بالأفكار التي تعبّر عنها الآيات القرآنية، وامتدت أبحاثهم من ظاهر المقصود بالمفردات إلى تفسيرها وتأويلها، واستغل عدد من أصحاب الأهواء والاتجاهات السياسية والاجتماعية مكانة القرآن الكريم في الدين والعقائد، فركّزوا على آيات يسند ظاهرها آراءهم، يؤولونها بما يدعم آراءهم. وهكذا كانت لآيات القرآن الكريم مكانة متميزة عند أهل الأهواء والجماعات السياسية وذوي الاتجاهات الاجتماعية والفكرية. ومع أن كلاً من هؤلاء قدم لتوضيح

رأيه وإسناد مدعاه شروحاً طويلة لآراء جديدة في تصويرها وتعليلها، إلّا أنها ظلت تحتفظ للقرآن الكريم بمكانته المتميزة في الاستشهاد والدعم، بذلك برز الدور الكبير للقرآن الكريم في وحدة الثقافة العربية بنطاقها الواسع، مع إتاحة المجال للتعددية والتنوّع الذي قد يصل حد التباين والتناقض في التيارات العامة.

وقد أولى عدد من أهل الكوفة والبصرة اهتماماً خاصاً بقراءة القرآن الكريم وكوّنوا في اهتمامهم جماعة أطلقت عليهم المصادر (القرّاء) دلالة على تميّزهم، وشاركوا في بعض الأحداث السياسية، وخاصة في موقعة الجمل، ثم في حركات الخوارج في زمن خلافة علي بن أبي طالب كما ذكرت مساندتهم عبد الرحمن بن الأشعث في ثورته التي قضى عليها الحجاج، ثم انقطع ذكرهم بعد ذلك، وذكرت في ثنايا الأخبار أسماء عدد من رؤسائهم والبارزين فيهم، وهم عرب من عشائر متعددة.

ومع أن تسميتهم (القرّاء) توحي بصلتهم الوثيقة بقراءة القرآن، إلّا أنه لم يفرد ذكرهم في أخبار الجدل الذي ثار حول قراءته، مما حدا بالخليفة عثمان على تثبيت قراءة واحدة عند استعمالها. كما أن المفسّرين الذين عنوا بذكر مساندهم لم يشيروا إلى أحد الرواة بأنه من القراء، مما يدلّ على أن اهتمامهم اقتصر على قراءة القرآن دون الإسهام في دراسة علومه، وأخصها القراءات ونسخ المصاحف والتفسير، غير أن هذا لا يحجب دورهم الأساس في الاهتمام بقراءة القرآن وإشاعته بين الناس.

إن معلوماتنا عن دراسة القرآن وتفسيره يرجع قدمها إلى القرن الثاني الهجري عندما بدأ التدوين الذي سجل روايات عدد كبير ممن شارك في دراسة القرآن. ولا ريب أن هؤلاء نظروا إلى العلماء بمنظار عصرهم. فدوّنوا ما رأوه في عصرهم جديراً بالتقدير، ولعل آخرين كانت لهم معلومات وآراء لا تقل قيمة، ولكن لم يتردد ذكرهم. غير أن الأجيال التالية اعتمدت على مؤلفات القرنين الثاني والثالث وتناقلتها مع اختلاف في كمية ما ينقل، والتعليق عليه، والإضافات الأخرى.

تابع هيكل علوم القرآن ترتيب سور وآيات القرآن، وكان الاهتمام الرئيس الأقدم منصبّاً على شرح مفرداته ثم في توضيح معانيها، فهو أشد ارتباطاً باللغة، ويتلو ذلك شرح الحوادث شرحاً تاريخياً صرفاً، نقلوا فيه كثيراً ممّا ذكره مؤرخو السيرة، فأغلب ما ذكرته كتب التفسير عن التاريخ مرتبط بما ذكره كتّاب السيرة الذين بدورهم اعتمدوا على الآيات في حديثهم عن كثير من الحوادث التاريخية للإسلام في زمن الرسول ﷺ، وقدّم القرآن مادة لعدد من المعارف، وخاصة الفقه والنحو، بالإضافة إلى اللغة، وأفاد المفسّرون من معارف المختصين بهذه العلوم. ثم ظهرت دراسات مختصة فرعية عن عدد الآيات وتسلسل النزول وغيره. كما قدّم المفسّرون معلومات عن الأنبياء الذين ذكرهم القرآن الكريم، وكانوا متفرّدين فيها.

وكتب التفسير، كغيرها، تعبّر عن هيكل الثقافة العام الذي يشترك في بنائه عدد من جوانب المعرفة، مبتدئاً بضبط القراءة ثم معاني المفردات وتركيب الجمل، وتوضيح معالمه التاريخية ثم فهم التصور الكوني العام، وإن القرآن بدوره المميّز أغنى المعارف الأخرى بمادة واسعة، وبذلك كوّن جزءاً أساسياً في الهيكل الثقافي العام.

٦ ـ الفقه وتنظيم الحياة الاجتماعية

رسّخ القرآن الكريم أسس تنظيم عدد من العلاقات الاجتماعية، وتبلغ آيات الأحكام فيه قرابة الأربعين. ونصوصها واضحة محددة في قضايا الزواج والطلاق والميراث والرضاع والفطام وبعض معاملات السوق والتجارة، بالإضافة إلى آيات كثيرة عن المُثُل الأخلاقية السليمة التي أكد عليها، وهي تحكم السلوك والمعاملات وتوجهها نحو الاستقرار والصلاح.

وقد رافق توسّع الحياة الاجتماعية والاقتصادية ونموّها ظهور قضايا كثيرة لم يشر إليها القرآن الكريم، وكان كثير منها يتطلب المعالجة، وقاد ذلك إلى نمو مبكر في الاهتمام بهذه الجوانب، ونمو دراسة ما نسميه (الفقه). وبرز عدد من المعنيين بدراسته وبحثه في عدد من الأمصار وخاصة في المدينة، ثم في الكوفة والبصرة وبلاد الشام، عنوا ببحث قضاياه وعرض آرائهم فيها، وبعضها استجابة لقضايا واجهوها، وبعضها استنباطات أو افتراضات كوّنوا منها أحكاماً عرضوها مجردة أو مرفقة بتعليلات. ولا يبعد أن يكون بعض هؤلاء المعنيين بقضايا الفقه اطلعوا على قضايا مشابهة وعرفوا الأحكام فيها وتعليلاتها مما كان عند المجتمعات التي تنضوي تحت لواء الدولة الاسلامية. غير أنه ينبغي عدم المبالغة في آثار هذه العناصر، حيث إن كتب الفقه الاسلامية الأولى التي تابع المتأخرون تأليف كتبهم على أنماطها تعكس الأوضاع عند العرب ومجتمعاتهم، وتبدأ بالعبادات، وتنتهي بالجراحات.

الفقه هو الميدان الذي يتجلّى فيه بأوضح الصور وأوسعها التلاحم بين مبادىء الاسلام والعروبة بلغتها ونظمها ومثلها الاجتماعية والأخلاقية في النظرية والتطبيق. فهيكله العام يتّخذ الأحكام الصريحة المحددة التي وردت في القرآن الكريم أساساً أولاً، وقد تقرر شكل هذا الهيكل في زمن مبكر، تنعكس فيه الممارسات التي كانت سائدة في المراكز الحضرية التي أغلب سكانها من العرب، وتسود فيه النظم الاجتماعية العربية التي ثبّتها القرآن الكريم مع تعديلات فرعية فيها، وأدركها الرسول ﷺ، فحرص على متابعة تطبيقها وفق أحكام القرآن ومبادئه، وطبقاً لمقتضيات المصلحة العامة في التطبيق. وقد حرصت دراسات الفقه المتجلية في كتبه على الاحتفاظ بصور الحياة التي كانت سائدة في العصر الأول وخاصة في ميدان العلاقات الاجتماعية التي تعكس الأوضاع السائدة في هذا الوقت المبكر، بما في ذلك أبحاث عن مكانة العبيد،

والعقوبات للجرائم، وتقبلت التطورات التالية بأخذها بمبدأ الإجماع «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وإقرار الممارسات المحلية في الأعراف والعادات المقبولة «ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن عند الله».

ومفردات لغة كتب الفقه عربية يندر فيها استعمال الكلمات الأعجمية. وكلها محددة المعاني، تتكرر في كافة المؤلفات باختلاف البلاد التي أُلّفت فيها، أو هوية هؤلاء المؤلفين، ولا بد أن هذه اللغة استعملها القضاة ومطبّقي الأحكام.

بحث الفقه، كما يتجلى من المؤلفات فيه، ممارسات الحياة الدينية والاجتماعية بأوسع نطاقها ضمن المثل الاسلامية، وهي أبرز ما يتّسم به المجتمع الاسلامي. كما أن تمسكهم بتنظيمات كانت العامل الأكبر في صمود المجتمع وبقائه وتجاوزه كثيراً من الرجّات العنيفة في نظم الحياة التحتية، أو نُظُم الحكم والسلطان على تباينها.

ومن حيث العموم كانت للأبحاث التي تناولتها كتب الفقه صلة وثيقة بجميع الناس باختلاف مراكزهم فكانت المعلومات فيه عامة وشعبية، وكان المعنيون بدراسته من علماء الأمة، ولم تتدخل السلطات الحاكمة في دراساتهم وأبحاثهم وإنما تركتهم لاجتهاداتهم، فتنوّعت آراؤهم في كثير من الفروع، وكان بعضها متناقضاً، مما سبب في تطبيقها بعض التناقض والإرباك رغم نطاقه الشامل الموحّد. اقترح ابن المقفع على المنصور أن يجمع القضايا وينسّقها ويكتب بها (كتاباً جامعاً) يعين على (اجتماع السير قربة لإجماع الأمر رأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من الآن إلى آخر الدهر إن شاء الله) أي أنه اقترح تكوين مدوّنة تضم أحكاماً ثابتة محددة تتبناها الدولة وتفرض السير عليها إلى الأبد. ويروى أن مالك بن أنس كتب الموطأ بناء على اقتراح أبي جعفر المنصور، غير أن مالك لم يدع إلى تعميمه وفرض أحكامه على الناس، ورأى أن يترك البحث والتأليف للناس. والواقع أن عدداً كثيراً من الكتب المؤلفة في هذه الحقبة عنوانها السُنَن، وتدلّ كثرتها على اهتمام الناس بمادتها، وهي أوثق اتصالاً بالحديث، وغرضها توضيح الأحكام، فهي أدخل في الفقه، وساعدت على تقدمه واستقراره في المادة والتنظيم. والواقع أن معظم كتب **الصحاح** الستة المعتمدة في الحديث عن أهل السنّة راعت في ترتيب كثير من أبوابها ما اتبعته كتب الفقه في تركيب مادتها وأبوابها.

رابعاً: سيرة الرسول ﷺ وأحاديثه والسنّة

١ ـ سيرة الرسول ﷺ

للرسول ﷺ مكانة متميزة في الإسلام والمسلمين، إذ اختاره الله نبياً ينزل عليه الوحي، ورسولاً يقوم بتبليغ رسالة الإسلام إلى الناس ودعوتهم إلى الانضمام إلى دين

الله، ومهدته للدعوة سجاياه الحميدة المتميزة في نشأته. وقضى منذ نزول الوحي عليه أكثر من عشرين سنة يدعو الناس إلى الإسلام، ويتصل بمختلف الفئات ويوثّق صلاته بمن آمن به، وينظّم علاقاتهم. وقضت عليه الأحوال الإطلاع على العديد من نظم المجتمعات من البدو والرعاة، والفلاحين من أهل الريف وأهل المدينة وأصحاب الأعمال والتجارات من أهل مكة خاصة، وكذلك معالجة ما يتطلبه تنظيم المجتمع وادارته والتصدّي للأخطار المتلاحقة والمنوّعة التي يتعرض لها وتهدد كيانه. وكان الصحابة أكثر اطلاعاً على مجرى حياته وأعماله بحكم صلتهم الوثيقة به ومعايشتهم له. وكانت أعماله قدوة يقتدى بها. ولا بد أن حياته وأعماله استوعبتها ذاكرة الصحابة فكانوا المصدر الرئيسي لها، ينقل عنهم الناس أخبارها ويروونها شفاهاً، ولكن بمرور الزمن نسيت بعض أخبار الحوادث، وخاصة الجزئية المحدودة، وتناقص بالوفاة والمهاجرة الصحابة، وهم المتصلون به والمشاركون في الحوادث التي مرّت به، وتغيرت كثير من معالم المدينة العمرانية والبشرية مما كانت لها صلة وثيقة بالحوادث.

غير أن الاهتمام بتدارس سيرة الرسول ﷺ ظل حيّاً نَشِطاً، وخاصة في المدينة، ومظهر ذلك كثرة الرواة الذين نقلت عنهم المؤلفات المدوّنة المتأخرة التي يظهر مما اعتمدوه من الروايات أن أكثرهم كانوا من أهل المدينة ممّن ظلوا مقيمين فيها. غير أن هذه الروايات كانت تنقل شفاهاً وبالسماع، وأن الرواية عنهم تدلّ على أنهم كانوا موثقين فيها، ولا بد أنه كان بجانبهم عدد ممن عرف عن أخبار الرسول ﷺ وسيرته ولم ينقل عنهم المؤلفون.

بدأ تدوين سيرة الرسول ﷺ بإجابات كتبها أبان بن عثمان عن أسئلة وجهها إليه عبد الملك، وقد ذكر الطبري في تفسيره عدداً منها، وإجابات أبان عنها، وهي تشمل عدداً من الحوادث التي مرّت بالرسول إبّان حياته في مكّة والمدينة، ولم تشر المصادر فيما إذا كانت الأسئلة قد أرسلت دفعة واحدة أو في أوقات متفرقة. ومجموعها يكوّن حلقات مهمة في هيكل سيرة الرسول، ولعل بعض ما نقل عن أبان هو اجابات أيضاً عن أسئلة لم يشر المؤرخون إلى طبيعتها.

تظهر اجابات أبان بن عثمان عن أسئلة عبد الملك بن مروان اهتمام هذا الخليفة بسيرة الرسول، ولم يقتصر اهتمام الخلفاء الأمويين بالسيرة عليه، فقد أظهر الخليفة عمر بن عبد العزيز اهتماماً بالسيرة أيضاً، وطلب من واليه على المدينة أبي بكر بن محمد بن حزم أن يسأل عمرة بنت الحسين الإجابة عنها، لأنها في قوله «أعرف الناس بأقوال عائشة»، وما روى من هذه الأسئلة يتعلق بملكية فدك التي كانت تثير تساؤلات العلويين خاصة، وتظهر تساؤلاته مدى نسيان أو تحور كثير من المعلومات عن قرارات

الرسول. وتجدر الإشارة إلى أن عمر بن عبد العزيز أول من أمر بتدوين سنّة الرسول وتعميمها على الأمصار.

ولعل أوسع اهتمام بالسيرة جرى في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك الذي قرّب الزهري، وطلب إليه تأليف كتب لا بد أن السيرة بعضها. ولم يصلنا كتاب الزهري كاملاً، ولكن المرويات المتفرّقة منها في سيرة ابن اسحاق، وطبقات ابن سعد، وتفسير الطبري تُظهر اهتمام الزهري بالأحداث المتعلقة بحياة الرسول في المدينة، فضلاً عن أخبار أخرى عن أعماله وتنظيماته.

إن أول وأبرز كتاب في سيرة الرسول هو كتاب محمد ابن اسحاق، ومؤلفه حجازي من أصل عراقي، فقد كان جدّه من سبي عين التمر، وعني أبوه بالعلم، واهتم ابن اسحاق في التفسير والتاريخ، واشتهر بمؤلفه عن سيرة الرسول ﷺ الذي رواه عدد كبير من الرواة، اشتهر منها رواية محمد بن عبد الملك بن هشام الحميري الكوفي الذي أدخل في سيرة ابن اسحاق تعديلات غير قليلة، فأضاف إليها إضافات أشار فيها، وحذف كثيراً منها، خاصة في ما يتعلق بتاريخ ما قبل الاسلام وحياة الرسول في العصر المكّي. ولم ترد إشارة إلى أن أبا جعفر المنصور الذي يقال إنه حثّ ابن اسحاق على تدوين السيرة، تدخل في هيكله أو تحوير معلوماته، كما أن مادة الكتاب أعدّت في المدينة، وكُتبت في الكوفة، وتكاد تكون كافة رواياته عن أهل المدينة، غير أنه راج في العراق ثم في المشرق، وصار المعتمد الأكبر في تاريخ سيرة الرسول بهيكله ومحتواه. ولعل مما يسّر نشره ظهوره في الزمن الذي بدأ فيه استعمال الورق، وكذلك إعداده في زمن العباسيين الذين دامت خلافتهم قروناً، علماً بأن ابن اسحاق عاش آخر حياته في بغداد، حيث توفي ودفن فيها.

اقتصر ابن اسحاق في كتابه من أخبار الرسول في مكّة على معلومات عن حوادث قليلة، أكثرها مما أشار إليها القرآن الكريم، وكذلك عن الهجرة إلى الحبشة وعن بيعة العقبة.

وخصّص قسطاً مما كتبه عن حياة الرسول في المدينة، عن الهجرة والمؤاخاة، ومواقف اليهود والمنافقين، وأفاض في تعداد غزوات الرسول وسراياه التي تحدّث فيها عن قرابة ستين، وخصّ بالتفصيل كلاً من بدر، وأُحُد، والخندق، وغزوة خيبر، وفتح مكة، وحصار الطائف، ومعركة حنين، فأبرز الجانب العسكري من أعمال الرسول في المدينة. والواقع أن الرسول اهتمّ بأمر الدفاع عن الإسلام ودولته، وأذكى روح القتال للدفاع عن الأمة. غير أن ابن اسحاق لم يفصّل في عمل الرسول الرئيسي في توضيح الإسلام والعمل على توجيه الناس لتمثّل تعاليمه وتوجهاته العقائدية

والفكرية والاجتماعية، وإدخال الايمان في قلوبهم، ليكون عقيدة موجهة للفرد والمجتمع.

وقد رويت كتب متفرّقة عن هذه الجوانب، وجمعها عدد من العلماء المتأخرين فيما سمّوه الشمائل.

٢ ـ الحديث والسُّنَّة

كانت لأعمال الرسول وتنظيماته وأقواله مكانة متميزة في تنظيم الدولة، ونصّت آيات قرآنية متعددة على وجوب طاعة الرسول، وتكرر في آيات متعددة ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾(٣٩) ﴿وما أرسلنا من رسول إلّا ليطاع بإذن الله﴾(٤٠) ﴿ومن يطع الرسول فقد أطاع الله﴾(٤١) ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له من الهدى... نُوَلِّه ما تولى﴾(٤٢) ﴿ومن يعص الله ورسوله فقد ضلَّ ضلالاً مبيناً﴾(٤٣) ﴿نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾(٤٤) ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾(٤٥) ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾(٤٦).

لا ريب في أن الطاعة أوثق اتصالاً بالأمور السياسية والقرارات التنظيمية العامة، وهي تمتد إلى أولي الأمر أيضاً ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾(٤٧) ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾(٤٨)، وبعض أحكامه تعالج حالات آنيّة، غير أن عدداً منها يتعلق بأحكام السلوك والتصرف والمعاملات، ممّا له صفة الديمومة، وحتى بعد وفاة الرسول، ومن هنا كان بعض أسباب اعتبار سنّة الرسول مصدراً للتشريع يتلو القرآن الكريم في مكانته.

أكسبت أهمية أعمال الرسول ﷺ وقراراته الصحابة مكانة متميزة لطول ملازمتهم الرسول واتصالهم الشخصي به، وإدراكهم علل أعماله وثقة ارتباطها بالهيكل الإسلامي العام، ومن الطبيعي أنهم يتباينون في مدى علاقاتهم بالرسول ومستوى إدراكهم وتفهمهم أعماله، وحرصهم على متابعة تطبيقها نصاً وروحاً، ومن هذا اعتبر كثير من الناس أعمال الصحابة وأقوالهم من «السنّة» من حيث إنها تعبر عمّا أراده

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.
(٤٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦٤.
(٤١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٨٠.
(٤٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١٥.
(٤٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٦.
(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الجن،» الآية ٢٣.
(٤٥) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٢١.
(٤٦) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٧.
(٤٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.
(٤٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٨٣.

الرسول، وكانت هذه الأمور تدرك بالحسّ السليم وتطبق بالعمل دون أن تحفظ لها سجلات تدوّنها، ومع أن الرسول كان له كتّاب، ذكرت المصادر أسماء عدد غير قليل منهم، إلّا أنه لم يصلنا ممّن ذكرت المصادر تدوينه غير قسم من الرسائل والكتب التي كتبها إلى عدد من الحكّام، وأكثرها قصيرة تحتوي على الدعوة إلى الإسلام وبعض الشروط التي يضعها على من وجهت إليه، وهي أدخل في التنظيم السياسي والإداري. ويروى أن عمر بن الخطاب لم يشجع كتابة الحديث خشية من أن يلهيهم ذلك عن القرآن الكريم، ويؤدي إلى انقسامهم شيعاً كالذي حدث لأتباع الأديان الأخرى. غير أن هذا لم يعطل اهتمام الناس بدراسة أقوال الرسول ﷺ وأعماله واهتماماته، وكان المصدر الأول لها الصحابة من أهل المدينة، غير أنه امتد بانتقال عدد من الصحابة ونسلهم إلى الأمصار الاسلامية، وتزايد عدد المعنيين في هذه الأمصار بدراسة ما يتصل بالرسول للإفادة منه في توضيح المثل وتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها من المعاملات، وحدثت بينهم وبين المعنيين من أهل المدينة بعض الاختلافات لأسباب متعددة، منها: أن كثيراً منهم اعتمد على ما رواه المقيمون في الأمصار من الصحابة والتابعين، أو من اختاروا الرواية عنه من أهل المدينة التي رحل إليها بعضهم، كما اهتموا بالقضايا الأبرز في أمصارهم وبالآراء التي منها ما قد يخالف آراء أهل المدينة، وبذلك تناست دراسة أحاديث الرسول ﷺ وسنّته في كثير من الأمصار الإسلامية، واعتمدت بالدرجة الأولى على منابعها من أهل المدينة، ولكنها أضافت إليها روايات دارجة في الأمصار أو آراء شيوخ هذه الأمصار، فكان هيكلها الأساس العام واحد، ولكن بينها اختلافات في التأكيد على بعض الرواة المحليين، وعرض بعض آرائهم، أو إبراز المشاكل التي يهتم بها مجتمعهم المحلي.

وجرت محاولتان رسميتان في توحيد الأحاديث والسنّة، قام بالأولى منها عمر بن عبد العزيز عندما أمر بتدوينها وتعميمها على الأمصار[٤٩]، ولا تذكر الكتب تفاصيل هذه المحاولة التي لم تفلح في إيقاف التيارات المحلية التي وصلت في ما يقوله ابن المقفع حداً خطراً من التناقض، وامتداده إلى الحياة العامة، فهو يقول: «أما من يدّعي لزوم السنّة فيجعل ما ليس سنّة سنّةً، حتى يبلغ ذلك به إلى أن سفك الدم بغير بيّنة ولا حجّة على الأمر الذي يزعم أنه سنّة، وإذا سُئل عن ذلك لم يستطع أن يقول هريق فيه دم على عهد رسول الله ﷺ أو أئمة الهدى من بعده، فإذا قيل له أي دم سفك على هذه السنّة التي يزعمون، قالوا فعل ذلك عبد الملك بن مروان أو أمير من بعض أولئك الأمراء».

رافق الاهتمام بدراسة السنّة، اهتمام بدراسة الحديث النبوي، بما في ذلك أقوال النبي وأعماله وسجاياه، ومع أن مصدرها الأول أهل المدينة، إلّا أنها سرعان ما

---

(٤٩) انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج ١، ص ٧٦، الرسالة المستطرفة ٤٨.

امتدت إلى الأمصار، فظهر من يُعنى بها ويجمعها، ويحرص على سنده.

أشغلت دراسة الحديث النبوي مكاناً ذا مجرى خاص في تيار الثقافة العربية، ومنذ القرن الثالث توقف فيه التأليف تبعاً لشيوخ المصادر (المساند)، وتألّفت كتب تجمع الحديث وتنظم أبوابه أبرزها **صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وصحيح الترمذي، وسنن الدارمي، وسنن ابن ماجه، وسنن أبي داوود**. والأحاديث التي أوردتها هذه الكتب محدودة العدد، ولعل أوسعها صحيح البخاري، وهي تضم نيفاً وستة آلاف حديث، بعضها متكرر ذكره، فإذا حذف المكرر فإنه يكون مجموع أحاديثه أقل من ذلك، ومع أن أغلب الأحاديث مرفوعة إلى الرسول، إلّا أن عدداً منها يتعلق بأقوال الصحابة والتابعين. وفي ما عدا كتب المساند، فإن كافة كتب الحديث مرتّبة على أبواب الفقه، مما يظهر امتداد أثر الفقه على علماء الحديث والتابعين.

وقد اكتسبت هذه الكتب بعد تأليفها مكانة متميّزة، وصارت المعتمدة عند أهل السنّة، يتناقلونها ويقتبسون منها، وألّفت كتب في شرحها.

ونمت مع كتب الحديث دراسات متصلة بها، وأكثر ما أُلّف عن رجالها، وكان أوسعها **علم الرجال** وشمل مؤلفات متعددة في سرد أسماء رواة الحديث بتنظيمات منوّعة، منها سرد الرجال ومعرفة الصحابة، أو مصنّفة حسب الطبقات، أو النسب، أو المدن، أو على حروف المعجم، أو ضبط الأسماء، أو الوفيات، أو الثقات والضعفاء. كما أُلّفت كتب في مبادىء النقد، «الجرح والتعديل»، وكتب في مكانة علماء الحديث. وأبرز ما تظهره حرصهم على الضبط والتدقيق، وما يبذلونه من الجهود من أجل المعرفة، وليس لغرض الكسب المادي، وتميّزوا بعنايتهم بذكر مصادرهم ومساندهم، وهي سمة كانت سائدة في كثير من ميادين المعرفة في القرون الثلاثة الأولى، ثم تناقص الاهتمام بها، عدا أصحاب الحديث والعلوم المتصلة به.

خامساً: الاهتمام بالشؤون العامة وظهور الأحزاب

ظهر اهتمام العرب من أهل الأمصار ببحث شؤون ادارة الدولة وسياستها، منذ وقت مبكر عند أهل الكوفة الذين روت الأخبار إثارتهم بعد تأسيس الكوفة اعتراضات واحتجاجات على ولاتهم عالجها عمر بن الخطاب بعزل خمسة ولاة في غضون السنوات الخمس الأخيرة من خلافته استجابة لاحتجاجاتهم، ويروى أنه قال «اعضلني أهل الكوفة».

وتجددت احتجاجات أهل الكوفة على ولاتهم في زمن خلافة عثمان، وروت

كتب التاريخ أنها كانت حول تصرفات شخصية أو ممارسات مالية وإدارية. وذكرت الكتب أسماء بعض ذوي الصوت العالي في التعبير عن هذه الاحتجاجات، ولا بد أن عدداً من أهل الكوفة شاركوهم في موقفهم، وكانت حركاتهم كجماعات عن حوادث محددة لها رؤساء، وليست لها صفة (أحزاب) ذات عقيدة محددة.

وفي عهد خلافة علي ظهرت الفِرق، وهي أقرب إلى ما نسميه الأحزاب من حيث إنها تقوم على أفكار عامة تجمع حولها عدداً من المؤيدين، ثم تتابع ظهور هذه الفِرَق وتنوّعت أفكارها وصلاتها ببعضها البعض، وقام بعضها بنشاط سياسي كبير أو ثورات مسلحة، كان بعضها محدوداً في الزمان والمكان، وكان بعضها واسعاً امتد إلى مناطق واسعة ودام أمداً مما يدل على كثرة أتباعه.

ولا بد أن كل حركة كانت تدعو إلى تثبيت نظام تشرحه أفكار يعتنقها القائمون بالحركة والمؤيدون لها، وأن توسّع الحركة يقوم على أساس اعتقاد المؤيدين لها بسلامة أفكارها عن الأحوال العامة، علماً بأن الأتباع يتباينون في فهمها، من سطحي ساذج، إلى عميق واضح، وقد بقيت أفكار عدد من هذه الأحزاب حتى بعد فشل ثوراتها. وبالنظر إلى أهمية الدين في نفوس الناس، وخاصة القرآن الكريم، فقد عملت هذه الأحزاب على الإفادة من آيات القرآن لدعم آرائها، ويسّرت عمومية الآيات القرآنية استغلالها لإسناد آرائها باختلاف تباينها وتطوراتها. ولما ازدادت مكانة أحاديث الرسول في الفكر اختلق عدد من أهل الآراء والأهواء أحاديث نسبوها إلى الرسول يدعم مضمونها آراءهم أو ينكرها، ويذكر فيها اسمهم على التخصيص.

اقتصرت المصادر على ذكر جمل مقتضبة، هي أقرب إلى الشعارات، تعبّر عن رأي الفرقة التي تتحدث عنها، وعلى عدد محدود ممن قام بدور من رجالها، وأكثر ما وردت عن الفرق التي كان لها دور ايجابي سياسي أو عسكري، وقلّما أشارت إلى الرجال الذين وجهوا أفكارها أو قاموا بنشر دعوتها وضم الأنصار إليها، كما أنها لم تحدد مدى انتشارها بين الناس واستجابتهم لآرائها، ومدى اشغالها أفكارهم، وتنظيماتهم في نشر الدعوة.

غير أن جميع هذه الحركات اقتصرت على نقد تصرفات الحكام وأعمالهم، وليس على المبدأ الأساسي في إبقاء الدولة وجعل كلمة الله هي العليا، ولم تدع إلى تبديل أساسي في مبادىء النُظم المستقرة التي تسير عليها الدولة.

١ ـ الفرق السياسية والثقافة

إن الفرق السياسية الدينية تعبّر بأفكارها وأساليبها عن السمة العامة المميزة للنظام الاسلامي، ولها تأثير في توجيه الثقافة، فهي تؤمن بالوحدة العامة للأمة،

وبضرورة وجود خليفة واحد، وبالنظام الإداري العام الذي تسير عليه الدولة، وبالأفكار العامة للعرب. وبالملاحظات الدقيقة والمعبّر عنها باللغة العربية.

وأكثر هذه الحركات قامت في البلدان العربية، وخاصة في العراق وشبه جزيرة العرب، وبلاد الشام، وظلت توجهاتها العامة العربية الاسلامية قائمة حتى بعد انقراض كثير منها. وأكثر قادتها من العرب ومعظمهم يقرّ بوجوب حصر الخلافة بالعرب، مهما اختلفت آراؤهم في الأسرة التي تنحصر فيها الخلافة أو صفات من يختار للخلافة، فهي تدعو إلى استمرارية النظام، ولم تتأثر هذه الفِرَق في أفكارها والمُثُل التي دعت إليها بأفكار الإغريق الذين أثّروا في عدد محدود من الفلاسفة العرب ولم يكن لآرائهم رواج.

ولا ريب في أن نشاط الفرق يُعرّض المجتمع إلى بعض التفرق، وقد يكون خطراً على النظام العام، والحق أن بعضها عمل على هدم أسسه، ولكنه لم يُخلّف آثاراً عميقة في كيان الأمة، بما في ذلك المانوية والزندقة والشعوبية التي أفلحت في بعض التشويه، ولكنها لم تفلح في هدم الكيان أو قلبه. ولا ريب في أن الفرق السياسية ولدت حركة نشطة أثارت التفكير في جوانب من القضايا العامة، وبهذا ساعدت وأعلت إنماء الثقافة في نطاقها المحدد، وبالانسجام مع ما تقوم به الدولة.

٢ ـ موقف الخلفاء

عمل بعض الخلفاء والولاة على عرض أفكارهم والدعوة إلى تأييد الخليفة وعدم معارضته، ونسبت إليهم أقوال رويت منها جمل قصيرة، كقول عبد الملك «إنما أنا سلطان الله على أرضه» ولا بد أنه ظهر من يشرح مثل هذه الأقوال القصيرة ويوضحها، ويورد ما يؤدي إلى تثبيتها؛ وقام عدد من الشعراء في مدح الخلفاء وتناقل البعض شعرهم، ولكن أثر هذا الشعر كان في إنماء الذوق الأدبي أكثر منه في تثبيت القصيدة السياسية.

وأبرز سبل الخلفاء والولاة في عرض وجهات نظرهم كان خطب الجمعة، والأحاديث مع الوفود. فأما خطب الجمعة فإن الرسول والخلفاء الراشدين كانوا يلقونها من منبر مسجد المدينة، فأثرها منحصر في المصلين الذين قد ينقلون بعض مضامينها إلى مَنْ لم يحضرها، وهي تعرض بعض القرارات والأفكار، ولا بد أنها كانت تؤكد على التمسك بالدين والجماعة، وقد يقوم الولاة بمثل ذلك في أمصارهم؛ ولكن الآراء التي تُعرض محصورة في المصلين الذين قد ينشرون المهم منها في أوساطهم، فهي محدودة النطاق، وربما محدودة الأثر، علماً بأنه لم تنقل لنا إلّا بعض الخطب التي قيلت في مناسبات معينة، كالرد على الثورات وتقرير عن إخمادها، وفيما عدا ذلك لم تصلنا معلومات وافية عن مضامينها ومدى أثرها.

٣ ـ القصّاص

يتردد في المصادر منذ زمن الخليفة عمر بن الخطاب ذكـر القصّاص، ويـظهر ممّـا ورد عنهم أنهم كـانوا آنـذاك في المدينـة وفي عدد من الأمصـار، وأن كثيـراً منهم ذوي معـرفة بـأحوال المـاضين، وعملهم ثقـافي توجيهي، ولا بـد أنهم كـانـوا يعنـون بنشر معلومات، قد تكون غير دقيقة عن أخبار تاريخية، مع التأكيـد على المثـل الأخلاقيـة. وهم من حيث العموم لا يدافعون عن وجهة نظر أحد الأحزاب، وإنما يهتمون بتثبيت تيار ثقافي عام لا يعارض الخلافة.

إن الدفاع عن الخليفة يمثّل تيارات متباينة في مُثلها وتوجهاتها وأساليب عملهـا، بعضهـا محلي في مِصر معـين أو في منطقـة محدودة، وبعضهـا يمتد إلى جهـات متعددة. وكانت تعرض أفكـارها بصـورة سلمية مـع أنها كانت تثـير نقاشـات تصل أحيـاناً إلى الشغب، أو حمل السلاح، ممّا يحمل الدولة على استعمال القوة لقمع العصيان الذي قد لا يستلزم القضاء على أفكارهم.

٤ ـ التاريخ والأدب والشعر

لا ريب في أن لـلأحزاب دوراً في إثـارة الاهتمام بـالأمور السيـاسيـة والقضـايـا المعاصرة، غير أنه مهما كانت سعة وعمق آراء الفِرَق والأحزاب، وكـثرة عدد المنتمـين إليها، فإنها لا تكوّن إلّا جزءاً من ميادين الثقافة في الأمور السياسية. والواقع أن هـذه الأحزاب تنسجم مع ما عرف للعرب من ولع في بحث هذه الأمور. غير أن الأحزاب السياسية تفرض أفكاراً معيّنة، وبذلك لا تنسجم مع الميل العام للعرب إلى الحريـة في الاهتمام والتفكير. ومن هنا كان امتداد الأحزاب وأفكارها محدداً، وكان بجانبها اهتمام أوسع شعبية في بحث الحـاضر والماضي. فـأما المـاضي فيتجلّى بـاهتـمامهم ـ العـرب ـ بالأنساب وأعمال البارزين من أسلافهم، ولا بد أن الاهتمام بالنسب كـان واسعاً، ممـا لا تظهره قلّة الكتب المؤلّفـة فيه، إذا قـورنت بالمؤلفـات عن الجوانب الأخـرى. ولعل مرجع هذه القلّة هي أنها كتبت منذ أواخر القرن الثاني حين تنـاقصت أهمية الأنسـاب عما في القرن الأول، وحيث إن أهمية النسب كانت واضحـة في توزيـع مناطق السكن والشفعة والوراثة وتنظيم التجمع والادارة، ولا بد أن هذه الأهمية كانت موضع بحث عند جميع العرب.

ويرتبط بالنسب الاهتمام بأخبار الماضي والأعمال البارزة الجـديرة بـالتقديـر، غير أن هـذا الاهتمام طغى عليـه الاهتمام بتـوضيح الإسهـام بالأعـمال الحربيـة والسياسيـة والإدارية، ويتجلّى هـذا الاهتمام من كـثرة الرواة وتنـوّع قبائلهم وتعـدّد اهتمامـاتهم ممّا نقلته المؤلفات التاريخية الأولى المتأخرة نسبياً، وخاصـة أبو مخنف والمـدائني في العراق،

والليث وابن لهيعة في مصر. ولا بد أن هذه المؤلفات لم تحفظ كل الروايات وإنما اقتصرت على بعضها، غير أنها على قلّتها تظهر اهتماماً عاماً بأخبار الحوادث الاسلامية مما لم يقتصر على عشيرة واحدة أو جماعة معينة، وإنما كان واسعاً. ويتصل بالحوادث السياسية والإدارية الاهتمام بأعمال الرجال البارزين وأقوالهم الناضجة والحكيمة. وهو اهتمام عرف به العرب منذ القديم وعزّزه الاسلام؛ قال تعالى ﴿إليه يصعدُ الكلمُ الطيبُ والعمل الصالح يرفعه﴾(٥٠) وقد نقلت في هذه الميادين نصوص كثيرة وخاصة منذ مطلع القرن الثالث، وهي تعبّر عن عدد من جوانب الحياة العملية المدعومة بتقدير الخُلُق والمُثُل العليا الانسانية الخيّرة. ولا ريب في أن ما دوّنته الكتب هو بعض ما كان متداولاً في زمنه وقبله، ومع هذا فإنه غنيّ بكميته وأفكاره، ويكوّن مادة قيّمة للثقافة.

ومما يتصل بهذا متابعة العرب واهتمامهم بالآداب الوصفية والشعر، وكان للكوفة القدح المعلى في ذلك، ويدّعي ابن الكلبي أن هذا الاهتمام قام على أساس مجموعات شعرية وجدوها في الحيرة، والأصح أنهم تأثروا بأهل الحِيرة في الاهتمام بالشعر.

إن الاهتمام بجمع شعر الأقدمين كان في الكوفة أوسع من غيرها من الأمصار، أما الاهتمام بالشعر ذاته فلم يقتصر على الكوفة، وإنما كان عامّاً في أكثر الأمصار، كما أن شبه جزيرة العرب تابعت إنجاب الشعراء، وظهر من المقيمين فيها فحول، من أبرزهم جرير والفرزدق والأخطل في تغلب، والهذليين وكثيّر عزة وجميل بثينة في أرياف الحجاز، وكان شعر هؤلاء وغيرهم من شعراء الجزيرة يجري تداوله بين أهل الأمصار جميعاً، ويُخَصّ بالتقدير.

وكان الشعر بأنظمته العامة يتابع أنماط الشعر الجاهلي بأوزانه وقوافيه وكثير من صوره وأخيلته، مع إضافة معالجات مستجدات الحياة. وظلّت هذه السمة حتى جاء العصر العباسي، وظهر شعراء عبّروا عن مُثُل الحياة ونُظُمها في عصرهم، فكانوا مجددين، ولكن لم يخرجوا عن نطاق قوافي الشعر القديم وأوزانه، ولم يهمل كلياً الشعر القديم الذي جُمع في مجموعات من الدواوين والمفضليات والمختارات التي تداولها الناس وتأثروا بها وعززوا بذلك وحدة الثقافة وارتباطها بالماضي.

سادساً: ثقافة الأعاجم وعزلتها وتعليقها للوحدة الثقافية العربية

لم يكن الإسلام منذ بدء الدعوة منعزلاً عن الثقافات الأجنبية، ففي إبّان الدعوة الإسلامية في سنواتها الأولى في مكّة أشار القرآن الكريم إلى أعجمي في مكّة،

(٥٠) القرآن الكريم، «سورة فاطر،» الآية ١٠.

اتّهم المشركون الرسول بأنه كان يتعلّم منه. وقد ردّ القرآن الكريم على هذه الفِرية ﴿لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾[٥١]. وفي المدينة حيث استقرت معالم الاسلام وتثبتت دولته كانت تقيم جالية يهودية كبيرة احتك بها الرسول وناقشها ونزلت آيات كثيرة تذكر بعض تاريخهم وأفكارهم ومجادلاتهم الرسول ﷺ ومواقفهم من الاسلام.

ولما توسعت الدولة الاسلامية ضمّت مجموعات سكانية متعددة، منوّعة الأصول والثقافات لم تعتنق الإسلام أو تتكلم العربية، ولكل منها عادات وأساليب في الحياة خاصة، وقد أتيح لهم السير على أعرافهم وتقاليدهم. وكان أبو يوسف قاضي هارون الرشيد يرى «إذا كانت في البلاد سنّة أعجمية فليس للإمام أن يغيرها»، (فتوح البلدان)، وقال شريح للغزاليين «إذا كانت بينكم سنّة أعجمية فسنتكم بينكم». وقد أمّنت لهم حرية معتقداتهم ومتطلبات أديانهم ما لم تتحدى علناً ما يتصل بدين الاسلام، وأبيح لهم الرجوع إلى محاكمهم، لتحكم عليهم بقوانينهم الخاصة.

لا ريب في أن أبرز المظاهر المعبّرة عن الثقافات هي اللغات وخطوط الكتابة، وكثيراً ما يتصل هذا بالدين حيث يكون لأهل الدين الواحد لغة وكتابة خاصة بهم.

١ ـ الأعاجم في المشرق

فأما في أقاليم المشرق حيث كان الساسانيون مهيمنين فقد كانت فيها خمس لغات هي، الفهلوية، والدرّية، والفارسية، والخوزية، والسريانية. فأما الفهلوية فمنسوبة إلى فهلة، وهو اسم يقع على خمسة بلدان، وهي: أصفهان والري وهمدان ونهاوند وأذربيجان. والدرّية فلغة مدن المدائن وبها كان يتكلم من بباب الملك، وهي منسوبة إلى حاضرة الباب، والغالب عليها من لغة أهل خراسان والمشرق لغة أهل بلخ. وأما الفارسية فيتكلّم بها الموابذة والعلماء وأشباههم، وهي لغة أهل فارس. وأما الخوزية فبها كان يتكلّم الملوك والأشراف في الخلوة ومواضع اللعب واللغة مع الحاشية. أما السريانية فكان يتكلّم بها أهل السواد. وكانت للساسانيين سبعة أنواع من الخطوط.

لا ريب في أن تعدد اللغات يعكس تعدد الثقافات، كما أن تنوّع الخطوط والأقلام وتعقّدها يزيد في تشتّت الثقافات ويحصر كلاً منها في عدد محدود ويزيد في عزلته عن غيره. وبهذا لم تكن للفرس عند مجيء الإسلام ثقافة جامعة تعمّ الناس باختلاف مستوياتهم، ولعل هذا بعض أسباب قلّة ما نقل لنا عن آداب الفرس التي اقتصر ما وصلنا منها على ما نقل إلى العربية من بعض كتابهم المقدس، ووصايا الملوك

(٥١) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٠٣.

وعهـودهم وبعض النقـوش القليلة عن أعـمال ملوكهم، وقليـل جـداً من الكتب الدينية[٥٢]، علماً بأن الفارسية المعروفة لدينا هي اللغة الـدَرية التي انتشرت منذ القرن الرابع الهجري في بلاد فـارس وعمّ استعمالها بصورة واسعـة في الدواوين، خـاصة في زمن السلاجقة الأتراك.

ويستدل مما كتبه الجاحظ في رسـالته في ذم أخـلاق الكتّاب أن كُتّـاب الدواوين كانوا معجبين بالانتاج الثقافي الفارسي، فهو يذكر أن الكـاتب «إذا وطىء مقعد الـرئاسـة روى لبرزجهر أمثاله، ولأردشير عهده، ولعبد الحميد رسائله، ولابن المقفع أدبـه؛ وصيّر كتـاب مزدك معـدن علمـه، ودفـتر كليلة ودمنـة كنزَ حكمتـه»، وذكـر أنهم كـانـوا ينفـرون من علم علماء العرب، ثم تقطع ذلك من مجلسه بسياسة أردشير بابكـان وتدبـير أنوشروان واستقـامة البلاد لآل ساسان.

وعـلى أي حال فـإن الكتّاب كـانوا طبقـة محدودة العـدد، ذات درجـة خـاصـة لتأهيلهم للعمل، فثقافتهم محدودة، وهم شبه منعزلين عن الناس، وإن كانت صلتهم وثيقة برجال الإدارة والحكّام.

ومنذ العهود الأولى لتعريب الدواوين بُذلت جهود لتنسيق ثقافة كتّاب الدواوين مع الهيكل الثقافي العام؛ ففي زمن هشام بن عبد الملك نقلت معـظم الكتب المعتمدة في الإدارة من الفارسية إلى العـربية، فـدعا عبـد الحميد الكـاتب في رسالتـه المشهورة الموجهة إلى الكتّاب أن يتزوّدوا بـالثقافـة العربيـة الاسلاميـة العامـة، وقد أُلِّفت كتب لتعين الكُتّاب على اتقان مفردات اللغة العربية وقواعدها، وعلى تحديد معاني المفردات التي يستعملونها، كما جرت محاولات لتنسيق الأسس التي يتّبعونها بالتنظيمات المالية مع آراء الفقهاء في الموضوع[٥٣].

كوّنت حصيلة العلوم المنقولة من الأعجمية تيـاراً ثقافياً يختلف عن تيار المعـرفة العلمية التي أنماها العرب في صدر الاسلام، فكان قوامه مستمداً من المصادر القديمـة الاغريقية، ولذلك كثيراً ما كان يطلق عليها (علوم الإغريق) أو (علوم الأوائل). وقد أشار إلى مصادرها الأولى وأصولها وعمق هذا الاختلاف كثرة النصارى الذين عنوا به، وضعف صلتهم بالهيكل الثقافي المستمد من العرب المسلمين.

وجرت محاولات لتضييق الاختلاف بين التيارين فازدادت العنـاية بعـرض علوم الأوائل بلغة عربية سليمـة. مما يسّر للقـارىء العربي فهمهـا، ونقل عـدد من المعنيين

---

(٥٢) انظر: محمد محمدي، الترجمة والنقل عن الفارسية.

(٥٣) انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق محمد محيي الدين عبـد الحميد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٨)، وأبـو الحسين اسحـاق بن ابراهيم ابن وهـب، البـرهان في وجـوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد: جامعة بغداد، ١٩٦٧).

بعلوم الأوائل معلومات عن العلماء المعنيين بالهيكل الثقافي العربي، كما اطلع أهل المعرفة والمثقفين على تراث الأوائل، ونقل كثير منهم معلومات عنها. ويتجلّى ذلك في ما نقله الجاحظ في كتابيه البيان والتبيين والحيوان من معلومات، وما نقله ابن قتيبة في عيون الأخبار عنهم، وادعى بعض المحدثين امتداد هذه الآثار في تنظيم كثير من العلوم بما فيها النحو والبلاغة.

غير أن التمازج لم يكن تاماً، فظل في الكيان الثقافي تيار واضح المعالم مصدره الإغريق والأوائل، يتجلّى في كثير من العلوم الصرفة، وخاصة الفلك والرياضيات والفيزياء والطب وعلوم الإدارة. ولقد لفت بقاء هذا التيار الأنظار، ودوّنت ملاحظات وكتب في تقدير قيمتها وبيان أهميتها أو أخطارها الناجمة عن تباينها عن علوم العرب.

٢ ـ الاغريقية في المغرب

أما أقاليم المغرب الممتدة من الفرات إلى المحيط الأطلسي فإنها كانت منذ قرون قبل الاسلام تحت هيمنة دول تسود فيها اللغة الاغريقية بين الهيئة الحاكمة، وفي الادارة ومراكز الفكر التي ضعف نشاطها وتقلّص امتدادها، فأصبحت مقصورة على مراكز محدودة، أبرزها الاسكندرية وانطاكية والقسطنطينية. ولا ريب في أنه ممّا يعزّز اللغة الاغريقية أنها كانت لغة الاغريق ومفكريهم، ثم أصبحت اللغة العالمية في الفكر منذ زمن الاسكندر المقدوني، واحتفظت بمكانتها عندما سيطر الرومان وخلفاؤهم من البيزنطيين، وكُتبت فيها معارف وأفكار؛ أبدع كثيراً فيها رجال من مختلف الأصول العرقية، لها قيمة علمية عامة. ومع أن نمو الفكر الذي دوّن بالإغريقية تضاءل، ثم تجمّد، إلاّ أنه ظل مبعث التقدير، وحرصت المؤسسات الفكرية على الحفاظ عليه، وكان بعض هذه المؤسسات في بلاد دولة الاسلام يخضع لسياساتها، وبعضها في دولة الروم يلقى الرعاية والحماية من حكّامها.

كل هذه الأحوال أولت اللغة الاغريقية مكانة تختلف عن مكانة اللغات في دولة الفرس، إذ إن الاغريقية غنية بتراثها في العلوم ولها مراكز في بلاد دولة الإسلام، كما أن لها دولة ترعاها خارج دولة الاسلام.

وكانت الاغريقية في بلاد الشام ومصر والأقاليم المقتطعة من دول الروم لغة العلوم الصرفة والتطبيقية، كما دوّنت بها دواوين المالية، وكانت لغة الكنائس الأرثوذكسية، ومنها اليعقوبية أيضاً، وهي لغة المتعلمين والدارسين القليلين للعلوم، ومحصورة في مدارس محدودة بالاسكندرية وانطاكية وربما دمشق وحرّان. وكانت قد تدهورت عبر القرون الماضية، وخاصة في زمن حكم جستنيان في تقلّص مادتها، وقلّة

المؤلفات فيها، ونقص مكتباتها، يدل على ذلك أن العرب عندما اهتموا بعلوم الاغريق ونقل كتبهم إلى العربية أرسلوا وفوداً إلى بلاد الروم للبحث عن تلك الكتب، ولا بد أن ما جلبوه من تلك البلاد كان القسط الأكبر مما نقل من العصر العباسي إلى العربية. ويلاحظ أن العرب قدروا الثقافة الاغريقية منذ أوائل اتساع دولتهم، وعني خالد بن يزيد وعمر بن عبد العزيز، وربما آخرون، بهذه الثقافة ونقل كتبها، ولكن لم تترجم إلّا كتب قليلة جداً منها إلى العربية أو السريانية في هذا العهد المبكر ولم يظهر أطباء كبار ممّن اطلع على الطب الاغريقي في هذه الفترة[٥٤].

وفي ميدان الإدارة كان ديوان الخَراج في بلاد الشام ومصر يكتب بالإغريقية حتى زمن عبد الملك بن مروان حيث جرى تعريبه، غير أن الوثائق البردية المكتشفة تُظهر أن الإغريقية لم تحتكر كل المكاتبات عن الخراج، وأن كثيراً منها كان في هذا العهد المبكر مكتوباً بالعربية.

أما القوانين فمع أن مدونة جستنيان دوّنها بالاغريقية علماء من بيروت، إلّا أنه لم تظهر أية اشارة أو دليل على مكانة الفقهاء المثقفين بالإغريقية في زمن الإسلام.

٣ ـ السريانية

أما السريانية فكانت لغة الكنيسة النسطورية المنتشرة في بعض بلاد الجزيرة الفراتية، وفي أقاليم المشرق. وهي وثيقة الصلة بالعربية والاختلاف بينهما ينحصر ببعض المفردات والقواعد.

وقد نشطت الحركة الفكرية بالسريانية بعد الإسلام، وأسهم بعضهم في نقل الكتب من الاغريقية إلى السريانية ثم العربية، واحتل عدد منهم مكانة في الطب خاصة، غير أن أغلب مؤلفاتهم في الأمور والمشاكل الدينية الخاصة بفرقهم ورجالهم، وبذلك كوّنوا تياراً ثقافياً منعزلاً عن العربية، ولكنه ضيّق النطاق محدود الامتداد.

٤ ـ الثقافات الأعجمية ووحدة الثقافة العربية

اتسع التيار الثقافي الأعجمي في هيكل العرب الثقافي الموروث على أثر التعريب الذي بدأ في الدواوين والخراج، ثم امتد إلى تعريب المعارف والعلوم بأمر السلطات الحاكمة ورعايتها منذ أواخر القرن الأول الهجري، ولا ريب في أن العرب كانوا

(٥٤) انظر: جورج سارطون: تاريخ العلم والأنسية الجديدة، ترجمة وتقديم اسماعيل مظهر ([القاهرة]: دار النهضة العربية، [١٩٦١])، وتاريخ العلم: العلم والحضارة الهلنستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف لجنة مؤلفة من الدكاترة ابراهيم بيومي مذكور وغيره (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، أو تاريخ العلوم عند العرب.

يعرفون المعاملات الحسابية ويستعملونها في أعمالهم التجارية، كما يتجلّى ذلك من عدد من الآيات القرآنية. ثم إن ديوان عطاء الجند كان بالعربية يتولاه العرب، ولا بد أن الدول والإمارات العربية كانت لها دواوين بالعربية. أما ديوان الخَراج في العراق والمشرق فكانت معاملاته تسير وفق تقاليد تتوفّر عنها معلومات أوفى، حيث كان المطلوب من الكاتب المتمرّس معرفة معلومات عامة متصلة بالأعمال الحسابية، وعليه أن يكون قد استمد عناصر ثقافته ـ على ما يقول الجاحظ ـ من مصادر ومؤلفات فارسية في الإدارة. ولا بد أن تعريب الدواوين أدخل في الكيان الثقافي العربي تياراً جديداً قائماً على معلومات قديمة وأساليب خاصة في الكتابة تتميز بدقة التعابير وإحكام الصياغة.

سابعاً: تطور مراكز وجوانب الحركة الثقافية في العهود الاسلامية الأولى

تميّز العرب بدقة الملاحظة وتقدير الحرية، وإيلاء الفرد مكانة متميّزة، والاهتمام بالجوانب الاجتماعية بأوسع مفاهيمها منذ العصور الموغلة في التاريخ. وكان هذا الاهتمام عاماً فيهم، حيثما أقاموا أو رحلوا. غير أن طبيعة الأمور تقضي أن يكون أهل المراكز الحضرية أوسع خبرةً واطلاعاً في الحياة الثقافية، وذلك لما توفره هذه المراكز من حياة نامية، وقضايا متعددة، واتصالات واسعة بين أفراد العدد الكبير من أبنائها المقيمين فيها. وقد قدّر الإسلام أهمية الوضع الخاص للمراكز الحضرية، فأشار القرآن الكريم إلى أهميتها وإلى عوامل التطور في حياتها، واهتمامه بنشر الدعوات الدينية فيها. وبظهور الاسلام وتثبيت دولته الأولى في مراكز حضرية عربية فإنه ثبّت هذه الصور، وكان له أثر في إنمائها بالإطار الجديد الذي وضعه لها.

ومنذ أن توسّعت دولة الاسلام وضمّت الأقاليم الغنية التي حولها، ثبتت الدولة للمقاتلة العرب مراكز محددة لاستيطانهم، وأقامت الادارة في الأمصار.

كانت هذه الأمصار المراكز الكبرى للنشاط السياسي والأحزاب والفِرَق، وكذلك للحركات السياسية الداخلية التي اعتمدت على أهل الأمصار. كما أنها أصبحت مراكز الحياة الفكرية بمختلف جوانبها اللغوية والأدبية والعلمية؛ ففيها نمت واستقرت دراسة العلوم العربية والاسلامية بمادتها ونطاقها وأساليب بحثها، ووصلتنا عن الحياة فيها أوسع المعلومات إلى درجة يصحّ معها القول إن تاريخ الدولة في صدر الاسلام هو في الحقيقة تاريخ هذه الأمصار بسماته وخصائصه. ولما تولى العباسيون الخلافة وأنشأوا بغداد، عملوا على إنماء الحياة الاقتصادية والفكرية فيها، واعتمدوا في

ذلك على هذه الأمصار التي تقاطر كثير من رجالها ليقدموا ثمار خبراتهم وعلومهم، وليسهموا في توجيه الحضارة والفكر وجهة عربية اسلامية عالمية.

١ ـ دور المدينة

كانت للمدينة في القرن الأول مكانة متميزة في العلوم الدينية، بما فيها ما يتصل بالقرآن الكريم والفقه والحديث. ومما عزز من ازدهار نشاطها الفكري إقامة الرسول فيها، في السنوات الإحدى عشرة الأخيرة من حياته، فقد كملت فيها معالم الدين وتوطّدت أسس الدولة وحمل أهلها واجب تثبيت الخلافة ومكانتها بإقرارهم خلافة أبي بكر، وإسهامهم الواسع في القضاء على حركات الردّة والانشقاق، وذلك في الحملات الأولى. وكان فيها أكثر المعالم العمرانية والممارسات التي شاهدها الرسول ﷺ، وأكثر عدد ممن عايشه من الصحابة.

ومما عزز مكانتها إقامة الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين مركزهم فيها، ينظمون الفتوح وشؤون الادارة، فيطلع النخبة المتصلون بالخلافة على القضايا التي تواجه الدولة ككل دون الاقتصار على المشاكل المحلية. ولم يعزلها نقل مركز الخلافة إلى بلاد الشام عن صلتها بالخلافة الأموية في عهودها الأولى. فقد كانت لهؤلاء الخلفاء صلة وثيقة بها، فأمراء الشام الأولين في خلافة عمر، وهم يزيد ثم معاوية ابن أبي سفيان، عاشا فيها، ومروان بن الحكم كان من كبار رجال الإدارة وموجّهي سياسة عثمان، وعبد الملك الذي وليها في زمن خلافة معاوية، وعُرف بعنايته باللغة العربية والفقه، وعمر بن عبد العزيز وليها سنوات عدة في زمن خلافة الوليد. وكان أكثر الخلفاء الأمويين يحرصون على زيارتها لأداء فريضة الحج إلى زمن هشام بن عبد الملك. ولا ريب في أن ثورة أهل المدينة على يزيد واندحارهم في موقعة الحرة كان له وقع سيء، ولكن أثره لم يدم طويلاً، لأن الإدارة الأموية بذلت جهوداً موفقة في إعادة العلاقة الطيبة مع أهلها.

٢ ـ الكوفة والبصرة

أما الكوفة والبصرة، فكان اسهامها الأقدم في الحركات السياسية هو مظهر لاهتمام أهلها بالشؤون العامة السياسية والادارية، وهذه الحركات التي أكثر الرواة العراقيون من إخبارها كانت أكثر مما حدث في الأمصار الأخرى، ولكنهما لم تحتكرا هذه الحركات وحدهما، إذ امتدت هذه الحركات السياسية وما يتصل بها من مظاهر وآثار ثقافية إلى مناطق أخرى، ويقابل هذه الحركات حياة سلمية وفّرها تناقص إسهامها في الفتوح، وتيسّر متطلبات العيش عند أهلها، بما يحصلون عليه من عطاء ورزق. وأتاحت لهم هذه الحياة وصلاتهم الوثيقة بأهل شمالي نجد الاهتمام الخاص

باللغة والشعر، وعزّه ما وجدوه منه في الحيرة مما يرجع إلى زمن المناذرة. وعلى أي حال فإن إسهام الأمصار الثلاثة: المدينة والكوفة والبصرة، كان أوسع من إسهام أهل الشام وأهل مصر وأهل خراسان الذين تتابع عليهم واجب الفتوح لحماية حدود الدولة وتوسّعها.

٣ ـ معالم التطور في زمن الأمويين

وفي سير الحركات الفكرية علامات فاصلة أبرزها تعريب الدواوين والعملة في زمن عبد الملك بن مروان، وتوقف الفتوح مؤقتاً ليحلّ محلّها نقاش سلمي مع الأحزاب، وتدوين «السنّة» بمعناها الجديد، الذي لا يقتصر على مفهوم أهل المدينة لها. وكل هذا تم في زمن خلافة عمر بن عبد العزيز، وكان له أثر توجيهي كبير. وكان عهد خلافة هشام بن عبد الملك من العلامات البارزة في مسيرة الحركة الثقافية العربية، ففي زمنه ظهر أبرز رواة الشعر العربي القديم، وأثمر نضج الزهري، كما عاش في زمنه سالم، الذي نقل أكثر التراث الفكري الفارسي القليل إلى اللغة العربية، وفي زمنه عاش عبد الحميد الكاتب وابن المقفع الذي وصلنا عنه كثير من أخبار الفرس، كما نقل عنهم بعض الكتب. وقد عمل كل هؤلاء، وربما آخرون بتشجيعه ورعايته، وفي زمنه نشط المعتزلة الأولون: عمر بن عبيد وواصل بن عطاء، وأنموا تيار استعمال العقل المخالف لتيار أصحاب الحديث والسنّة.

٤ ـ التطورات في زمن خلافة أبي جعفر والمهدي والرشيد

ولا ريب في أن المَعْلَم الرئيسي في الحركة الثقافية حدث في زمن خلافة أبي جعفر المنصور الذي كان معجباً بأعمال هشام بن عبد الملك الأموي. ولا بد أن إعجابه لم يقتصر على ضبط الدواوين وتنظيمها، وإنما امتد إلى رعايته الحركة الفكرية بتوجهاتها الواضحة. ولا يخفى أن كثيراً من العلماء الذين اشتهروا في زمن أبي جعفر المنصور هم ممن عاشوا وتعلّموا في زمن هشام. ولا ريب أن لتوجيهات أبي جعفر المنصور أثراً في الازدهار الذي زاد من نشاطه انتشار استعمال الكاغد الذي يسّر التدوين بمادة رخيصة الثمن، وذات مزايا أخرى. وقد تابع أبو جعفر المنصور رعاية دراسة سيرة الرسول وعلوم السنّة والحديث، كما تابع رعاية المعتزلة، ونقل العلوم إلى العربية. وصف الذهبي وهو ممن قدّم أذكى الملاحظات الإجمالية عن التطورات الفكرية العربية، ما حدث من تيارات في زمن أبي جعفر حيث قال «إن عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء دعوا الناس إلى الاعتزال والقول بالقدر، وظهر بخراسان الجهم بن صفوان، ودعا إلى تعطيل الرب عزّ وجلّ وخلق القرآن، وظهر بخراسان مقاتل بن سليمان المفسّر، وبالغ في إثبات الصفات، وقام على هؤلاء علماء التابعين وأئمة السلف وحذروا من بدعهم، وشرع الكبار في تدوين السنّة

وتأليف الفروع وتصنيف العربية، ثم كثر ذلك في أيام الرشيد، وكثرت التصانيف، وألّفوا في اللغات، وأخذ حظ العلماء ينقص، ودوّنت الكتب واتكلوا عليها، وإنما كان قبل ذلك علم الصحابة في الصدور فهي كانت خزائن العلم لهم»(٥٥).

ونقل المسعودي عن محمد بن علي الخراساني كلاماً أوفى عن مكانة عهد أبي جعفر المنصور في توجيه الحركة الفكرية، حيث قال إن المنصور كان أول خليفة قرّب المنجمين وعمل بأحكام النجوم. وهو أول خليفة تُرجمت له الكتب من اللغات العجمية إلى العربية؛ منها **كليلة ودمنة**، وكتاب **السند هند**، وترجمت له كتب **أرسطاليس**، وكتاب **الأرثماطيقي**، وكتاب **اقليدس**، وسائر الكتب العربية من اليونانية والرومية والفهلوية والفارسية والسريانية، وأخرجت إلى الناس فنظروا فيها، وتعلّقوا إلى عملها.

وفي أيامه وضع محمد بن اسحاق كتاب **المغازي والسير وأخبار المبتدأ** ولم تكن قبل ذلك مجموعة ولا معروفة ولا مصنّفة.

وأمضت الخلافة إليه وقد نظر في العلم، وقرأ المذاهب، وارتاض في الآراء، ووقف على النحل، وكتب الحديث، فكثرت في أيامه روايات الناس، واتسعت عليهم علومه.

أما المهدي فقد تابع الخطوط العامة لما سار عليه أبو جعفر، وأمعن في قتل الملحدين والزنادقة لظهورهم في أيامه، وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته، لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون مما نقله ابن المقفع وغيره، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية، وما صنّفه في ذلك ابن أبي العوجاء وحمّاد عجرد، ويحيى بن زياد، ومطيع بن اياس من تأييد المذاهب المانية والديصانية والمرقيونية، فكثر بذلك الزنادقة، وظهرت آثارهم في الناس.

وكان المهدي أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب على الملحدين ممن ذكرنا من الجاحدين وغيرهم، وأقاموا البراهين على المعاندين، وأزالوا شبه الملحدين فأوضحوا الحق للشاكين(٥٦).

قدّم الذهبي ومحمد بن علي الخراساني صورة صائبة في إجمالها عن التطور العام في هيكل الثقافة. ويتبينّ من حصيلة كلامهما أن المنصور كان عالماً في الحديث والمذاهب والعلم، وأنه تابع العناية بإنماء الفكر والثقافة في إطارهما العام، القائمة مكوناتها على

---

(٥٥) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، [د. ت.])، ج ١١، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٥٦) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٤، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

التوجيهات السابقة، ولكن استجدت في زمنه أمور عدة، من أبرزها:

١ ـ بدء تأليف الكتب وتصنيفها لتكون أساساً لمعين الثقافة.
٢ ـ الاهتمام بالسنّة وتأليف الفروع.
٣ ـ التصنيف بالعربية.
٤ ـ الهيكل الجدلي بين العلماء في القدر، وصفات الله وخلق القرآن.
٥ ـ التأليف في سيرة الرسول ﷺ.
٦ ـ نقل كتب العلوم إلى العربية.
٧ ـ توسّع المهن والاهتمام بالجدل.
٨ ـ اضطهاد المهدي الملحدين والزنادقة.

تابع هذا الهيكل الثقافي نموه في عناصره الأساسية من اللغة العربية والسنّة، في زمن هارون الرشيد الذي بلغت بغداد في عهده أوج إعمارها وازدهارها المادي والحضاري، مما وصفه الخطيب في نص رائع في **تاريخ بغداد**، وقال عنه الذهبي: «كان الإسلام وأهله في عز شامل، وعلم غزير، وأعلام الجهاد منشورة، والسنن مشهورة، والبدع مكبوتة، والقوّالون بالحق كثيرون، والعبّاد متوافرون، والناس في بلهنية من العيش بالأمن»[٥٧]، وعدّد الذهبي رؤوس أصحاب الحديث، وأئمة المقرئين والفقهاء في زمن هارون الرشيد[٥٨].
إن هذا الهيكل الثقافي الذي تنامى واستقر إبّان الخلفاء العباسيين الأوائل كان معتمداً على أصول قديمة ترجع إلى العصر الأموي، وكان فيه للمعتزلة دور، وكذلك لكتب العلم الأعجمية، ولكن السمة العامة المسيطرة هي لأهل الحديث الذين أشار إلى سيطرتهم المأمون في كتابه الذي وجّهه إلى والي بغداد اسحاق بن ابراهيم يأمره باضطهادهم حيث قال «وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا رؤية ولا استدلال بدلالة الله وهدايته.. ثم أظهروا مع ذلك أنهم هم أهل الحق والدين والجماعة. وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة. فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهّال»[٥٩].

٥ ـ التطور في زمن المأمون

يعبّر انتقال المأمون إلى بغداد عن منعطف أساسي في التوجه الثقافي. وقد وصف محمد بن علي الخراساني تطور اهتمامات المأمون «فكان في بدء أمره لما غلب عليه الفضل بن سهل وغيره، يستعمل النظر في أحكام النجوم وقضاياها، وينقاد إلى موجباتها، ويذهب مذاهب من سلف من ملوك ساسان كأردشير بن بابك وغيره. واجتهد في قراءة الكتب القديمة وأمعن في درسها

(٥٧) الذهبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٤.
(٥٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٨.
(٥٩) ابن أبي طاهر أحمد ابن طيفور، تاريخ بغداد، ص ١٨٥ ـ ١٨٧.

وواظب على قراءتها، فافتن في فهمها وبلغ درايتها، فلما كان من الفضل بن سهل ذي الرياستين ما اشتهر، وقدم العراق انصرف عن ذلك كله، وأظهر القول بالتوحيد، والوعد والوعيد، وجالس المتكلمين، وقرّب إليه كثيراً من الجدليين المبرزين والمناظرين كأبي الهذيل وأبي اسحاق ابراهيم بن سيّار النظّام وغيرهم ممن وافقهم وخالفهم، وألزم مجلسه الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء. وأقدمهم من الأمصار وأجرى عليهم الأرزاق، ورغب الناس في صنعة النظر وتعلموا البحث والجدل، ووضع كل فريق منهم كتاباً ينصر فيه مذهبه ويؤيد بها قوله»(٦٠).

يتبين من هذا أن المأمون كان منذ عهد مبكر من حياته معنياً بالفكر، وقد عني بأحكام النجوم والثقافة الساسانية، ثم تحوّل كلياً عندما قدم بغداد فاهتم بالفقه والعربية والجدل، وانصب أكثر اهتمامه بآراء المعتزلة.

وأورد الذهبي عن التحوّل في زمن خلافة المأمون ملاحظات أوسع فقال: «إنه بعد مقتل الأمين واستخلاف المأمون على رأس المائتين نجم التشيع وأبدى صفحته، وبزغ فجر الكلام، وعرّبت كتب الأوائل ومنطق اليونان، وعمل رصد الكواكب، ونشأ للناس علم جديد مردٍ مهلك لا يلائم علم النبوة، ولا يوافق توحيد المؤمنين، قد كانت الأمة منه في عافية. وقويت شوكة الرافضة والمعتزلة، وحمل المأمون الناس على القول بخلق القرآن، ودعاهم إليه، إن من البلاء أن تعرف ما كنت تنكر، وتنكر ما كنت تعرف، وتقدم عقول الفلاسفة، وتعزل قول أتباع الرسول، وتماري في القرآن، ويتبرم في السنن والآثار، وتقع في الحيرة»(٦١).

إن التشييع وعلم الكلام وتعريب علوم الأوائل والمنطق ورصد النجوم التي ذكرها الذهبي ليست جديدة على الهيكل الثقافي فكلها قديمة، وكثير منها يرجع إلى زمن المنصور، كما أن المعتزلة نشأوا منذ أواخر العصر الأموي ولم يلقوا اضطهاداً من الدولة. ومع أن بعض الفقهاء وأهل الرأي عارضوهم إلاّ أن هذه المعارضة كانت معتدلة ولا تزيد على ما بين مختلف الفرق من أهل الرأي.

والشيء الجديد الذي أدخله المأمون هو حمل الناس على القول بخلق القرآن، واتخاذ هذا القول معياراً للحكم على آراء الناس. ويتبين من كتابه إلى اسحق بن ابراهيم أن غرضه من استعمال القوة في حمل الناس على هذا القول هو مبالغة معارضي المعتزلة في دعواهم وقوة سيطرتهم على الرأي العام «والجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة» وأنهم «أولئك شرّ الأمة، ورؤوس الضلالة والمنقوصون من التوحيد حظّاً، والمخسوسون من الإيمان نصيباً، وأدعية الجهالة وأعلام الكذب»(٦٢). وللمعتزلة آراء خاصة في العقائد، ومنها، وليس أبرزها، الاعتقاد بخلق القرآن، وهي مسألة فرعية في المعتزلة، ولهم فيها آراء يبدو بعضها مقنعاً، إلاّ أنها تمسّ من حيث المبدأ أساساً العقيدة، فإذا كان القرآن مخلوقاً، فإن أحكامه تكون محدودة بالزّمان والمكان، وليس

(٦٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٢٢٧.
(٦١) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٣٢٨.
(٦٢) ابن طيفور، تاريخ بغداد، ص ١٨٧.

لها صفة العمومية والخلود. كما أنه يفقد كثيراً من قدسيته التي هي من أسس عقائد الاسلام.

إن كل هذا منحى جديد لقي معارضة أهل الحديث الذين كانوا مهيمنين على الثقافة في بغداد، مما حمل المأمون على استعمال القسر. ويلاحظ أنه اتخذ قراره وهو في الثغور، وليس في بغداد، وفي آخر أيام خلافته. وقد ترك للخليفتين اللذين تلياه، وهما المعتصم والواثق تنفيذ قراره. وهذان الخليفتان لم يقيما في بغداد وإنما كان مقامهما في سامراء ولم يعرف عن المعتصم اهتمام خاص في هذه الجوانب من الفكر، فكان إسناده للقائلين بخلق القرآن متابعة للمأمون، وليس عن روية وتفكير خاص.

وقد أذعن الكثير من الفقهاء وأهل الحديث، وقالوا بخلق القرآن تجنّباً لما قد يصيبهم من أذى أصاب من أصرّ على رفض القول بخلق القرآن، غير أن الرأي العام في بغداد، وربما في بقية الأمصار كان مع أهل الحديث، فزاد من عزلة الخلافة عن الناس، وظل الحال كذلك إلى أن ولي المتوكل فأبطل تبنّي الدولة القول بخلق القرآن، وأوقف اضطهاد معارضيه، فعادت إلى أهل الحديث مكانتهم.

٤ ـ الحركات المناوئة لوحدة الثقافة العربية

أحمد مطلوب(*)

ـ ١ ـ

لم يكن الشعر وحده «ديوان العرب»، وإنما صحبته معارف قبل بزوغ فجر الإسلام، فكان النثر بما فيه سجع الكهّان والأمثال والخطابة والقصص والفلك والطب وغير ذلك مما ارتبط بالبيئة العربية ارتباطاً وثيقاً. وكانت هذه الألوان من المعارف متّسقة بين الجزيرة العربية وأطرافها، وكان الشعر موحّداً في البناء والأغراض والوزن والقافية واللغة التي أخذت صورتها المُثلى في الشعر الجاهلي والخطب، ثم نزل القرآن الكريم فكان قمة البلاغة التي صانت مقومات الأمة العربية لغةً ومشاعرَ وأهدافاً. ونمت الثقافة العربية واتسعت وتنوّعت بمرور الأعوام، وأصبحت الطابع المميز للعرب وكل من استظل بالإسلام، وأصبحت الدولة العربية الكبرى ـ على الرغم من ظهور الإمارات ـ موحّدة الثقافة مع تنوّع لا يفصم عرى تلك الوحدة، وإنما يصبّ فيها ويرفدها. وظلت هذه الثقافة ينبوعاً يستقي منه العلماء، لا يرنق صفوه إلّا بعض النزوات، وهي نزوات لم تمزّق وحدة الثقافة، ولم تفرض لغة أو ثقافة أجنبية تفرّق العرب وتجعل منهم شعوباً وقبائل متناحرة متناثرة.

لقد كانت وحدة الثقافة الطابع المميز للعرب منذ الجاهلية، على الرغم من اتساع سلطانهم ودخول الأمم والشعوب الأخرى في الإسلام، وترجمة بعض تراثهم، ولم تؤثر فيها النزعات الاقليمية، وإن ظهرت بعض طوابعها، وهي طوابع لم تؤثر في وحدة الثقافة وإنما نوّعتها، وهذا يدل على حيوية الثقافة العربية وقدرة العرب على التأثير في الثقافات وصبغها بالصبغة العربية التي ظلّت من أهم مقومات الفكر العربي

(*) عضو المجمع العلمي العراقي، كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

الاسلامي. وظل العرب والمسلمون ينظرون إلى وحدة الثقافة نظرة إعزاز وإكبار، لأنها تمثّل كيانهم وشخصيتهم المتميزة بين شعوب الأرض، حتى إذا جاء عصر النهضة الحديثة بدأت النعرات الاقليمية ترتفع، وأخذ الغزاة الطامعون يغذّونها ويشيعون ألواناً من الثقافة في كل جزء احتلوه من الوطن العربي، واستطاعت المطامع الاستعمارية والنوازع الذاتية أن تنشر بذور الفتنة، وكادت تنجح لولا رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فوقفوا وقفة قوية بوجه الدسائس وما يحاك للأمة العربية ووحدتها من مخططات رهيبة شغلت العرب زماناً ولا تزال تشغلهم وتبعدهم عن تحقيق الوحدة وتقرير المصير.

- ٢ -

لقد تآمرت على الأمة العربية أطراف كثيرة، وظهرت حركات لتقويض وحدتها، واتخذت تلك الحركات ألواناً مختلفة، فجاءت باسم الحرية والاستقلال تارة، وباسم التقدمية والمدنية تارة أخرى، وأضلت بعض من في قلبه مرض فاندفع وراءها يبشّر بآرائها ويسعى إلى تحقيق أهدافها، ولعل أخطر تلك الحركات وأشدها ضراوة في تمزيق الأمة:

أ - التغريبية
ب - المتوسطية
ج - الاقليمية

أ - كانت التغريبية - أي الدعوة إلى الانفصال عن الأمة العربية والالتحاق بالغرب من ألاعيب السياسة الاستعمارية التي خضعت لها الأقطار العربية في القرن العشرين، فقد نشأت في ظل الاستعمار حركة تغريبية ظاهرها الدعوة إلى العلم والانفتاح على العالم الغربي، وباطنها فصل الأمة العربية عن ماضيها، وتوجيه أبنائها إلى الغرب ليكونوا جزءاً منه فكراً وعقيدة ولغة وسلوكاً. وكانت جهات التغريب متعددة ولعل أشدها خطراً في مطلع هذا القرن فرنسا وبريطانيا بحكم استعمارهما معظم الأقطار العربية وسيطرتها على شؤونها السياسية والثقافية، ثم الاتحاد السوفياتي السابق بما كان يزرع من ألغام ويفجّر من براكين تزعزع العرب وتسلبهم عقيدتهم ووطنيتهم وثقافتهم وأمانيهم في الحياة الحرّة الكريمة، وكانت له مواقف سيّئة من الوحدة العربية وحركات التحرر والاستقلال، ممّا أعاق انطلاقة العرب واستعادة أراضيهم السليبة، ودخلت الولايات المتحدة الأمريكية الحلبة، وكان لها دور فظيع بعد الحرب العالمية الثانية بما بثّت من أفكار، وروّجت من ثقافات، وبما قامت من عدوان.

وكانت التغريبية في مطلع هذا القرن أشد وطأة وأعظم تأثيراً، لأن الشعب لم يكن واعياً في ذلك العهد، وكانت دعوات التغريبيين تنطلي عليه لما فيها من حلاوة القول ومن ترغيب يجعل الجحيم نعيماً، والظلام صبحاً سافراً، ولكن الحُماة وقفوا بوجه هذه الدعوة الضالّة المضللة على الرغم من قوتها وقوة مؤيديها، وأخذوا يبثّون الوعي بين الناس ويوضحون خطر التغريبية التي لم تكن تعني الاتصال بالثقافة الغربية للانتفاع بها، وإنما الانصهار بكيان الغرب والذوبان في ثقافته وقبوله بما فيه من شر وخير للوصول إلى تمزيق عرى وحدة العرب والقضاء على أهم مقومات الوحدة العربية وهي: اللغة، والعقيدة، والثقافة، والمصير الواحد.

ظهرت دعوة التغريب أول ما ظهرت بصورة جلية في مصر؛ لأنها كانت من أوائل الأقطار العربية التي اتصلت بالغرب، وكان للبعثات التي أرسلها محمد علي إلى أوروبا أثر في هذه الدعوة، إذ أعجب المبعوثون بما شاهدوه، وظنوا أن تقدم مصر لن يتم إلا إذا انصهرت في الغرب وسارت على نهجه لغة وثقافة وسلوكاً. وكان أحمد لطفي السيد من أشد دعاة التغريبية وكان يؤمن بالمدنية العقلية «وقادته هذه الفكرة إلى الايمان بأن الحل الأساسي لمشكلة مصر هو الأخذ بجوهر الحضارة الغربية وما فيها من علم وصناعة وألوان مختلفة من الحضارة المادية»[1] وكان «رسولاً للحضارة الغربية في مصر يدعو إليها ويتحمس لأساليبها في الفكر والحياة»[2]، ودفعه هذا الحب إلى الدعوة إلى مصر للمصريين وكان هذا الشعار «عازلاً له عن أي احساس عربي، سواء كان في الميدان السياسي أو الميدان الثقافي»[3]، بحيث لبّى عام ١٩٢٥ ـ وكان مديراً للجامعة المصرية ـ دعوة افتتاح الجامعة العبرية في القدس والتقى اللورد بلفور صاحب الوعد المشؤوم. وقد سجّل الشاعر الفلسطيني اسكندر الخوري هذا الموقف من لطفي فقال:

الله أكبرُ كُلُّ هذا في سبيلِ الجامعه
إنَّ السياسةَ أَوْجَدَتْها والسياسةُ خادعه
يا وردُ مالومي عليك فأنتَ أصْلُ الفاجعه
لومي على مِصْرَ تمدُّ لنا أكفاً صافعه
نشكو لكم منكم بني مصر ظروفَ الواقعه
أوهمتمُ الأعداءَ أنّا أمةٌ متقاطعه
لا تشتموا أمماً غدت فينا وفيكم طامعه[4]

وأثّرت دعوة أحمد لطفي السيد تأثيراً كبيراً في المجتمع المصري لأنه كان «أكبر

(١) رجاء النقاش، أدباء معاصرون (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ١٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

عقل مثقف ثقافة غربية في مصر في ذلك الحين، فقد تعلم في أوروبا وعاد منها مقتنعاً بالثقافة الغربية اقتناعاً عميقاً، وأراد أن ينقل هذه الثقافة إلى مصر، أو بالأحرى أراد أن يجعل مصر تتجه وجهة غربية عصرية في ثقافتها الجديدة، في العلم والسياسة والمجتمع»[٥].

وتلقف طه حسين ـ وهو يخطو خطواته الأولى نحو المجد ـ هذه الدعوة وكان شديد الحب للطفي، عظيم التمسك بآرائه ودعوته، وقد دلّ سلوكه على هذا الاتجاه، واتضح جلياً في كتابه مستقبل الثقافة في مصر الذي رسم فيه لون الثقافة التي يريدها لمصر التي لم يبرأ رضاها عن «السلطان العربي، ولم يخلص من المقاومة والثورة» ولم «تهدأ ولم تطمئن إلّا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طولون، وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده»[٦] وبدأت تسترد شخصيتها بعد اتصالها بالغرب فكانت «دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها»[٧]، وينبغي أن يظل هذا الاتصال قوياً وأن «يزداد قوة من يوم إلى يوم» حتى يصبح المصريون «جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقةً وشكلاً»[٨] ولماذا لا يكون الانصهار والمصريون «شركاء الأوروبيين في تراثهم العقلي على اختلاف ألوانه وأشكاله، وفي تراثهم الديني على اختلاف مذاهبه ونحله، وفي تراثهم المادي على اختلاف ضروبه وأنحائه»[٩]، ولذلك فالمصريون «سائرون على آثارها (أوروبا) وخاضعون لما خضعت له»[١٠] ما داموا يسلكون «سبل الأوروبيين»[١١] في حياتهم العقلية والعملية. ودفعه هذا الربط بين الثقافة المصرية والثقافة الأوروبية إلى الاعتزاز بالتراث اليوناني والروماني والاهتمام به وتدريسه في الجامعة، وكان ـ بعد أن عاد من فرنسا ـ يدرّس تاريخ اليونان والرومان قبل أن ينتقل إلى تدريس الأدب العربي، وكان يحثّ على تعلم اللغة اليونانية لأنها لغة التراث القديم، وكرّر الدعوة إلى تعلّمها في كتابه مستقبل الثقافة في مصر، وعدَّ من الشقاء أن لا يُعنى باللغات القديمة ولا يُحفل بها[١٢]. فطه حسين معجب كل الاعجاب بالغرب، وقد دعا إلى أخذ الحضارة الأوروبية بخيرها وشرها، وربط مصر بالتراث اليوناني الذي اهتم به وأصدر فيه كتباً عدة، وهذا لون من ألوان الولاء للغرب وإلغاء شخصية مصر العربية وثقافتها، ولكنه دافع عن الثقافة العربية بعد ذلك وكان له دور كبير في الاهتمام بها، وإظهار جوانبها المشرقة، وما قدمت للعالم من عطاء.

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٦) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٤٤)، ص ٢١.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(١١) طه حسين، قادة الفكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٢.
(١٢) طه حسين، نظام الاثينيين (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٨.

وحمل دعوة التغريب سلامة موسى وكان من أكثر المندفعين إلى الارتباط بالغرب الذي يمثّل التحضر والتمدن والانسانية، وقد تمثّلت وجهته إلى الغرب مبكراً، ففي مقدمة **اليوم والغد** قال: «كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضحتُ أمامي أغراضي من الأدب كما أزاوله، فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا، فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبّي لها وتعلّقي بها وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها»[١٣]. ومضى يتحدّث عمّا يريد في وعظ الأمة «بوجوب كفّها عن ممارسة العادات التي اكتسبتها من آسيا ووجوب اصطناعها عادات أوروبا» وأن يكون التعليم «أوروبياً لا سلطان للدين عليه ولا دخول له فيه، وأن يتولى تعليم اللغة رجال متمدينون يفهمون على الأقل نظرية التطور ولا ينسبون الشعر العربي لآدم وابليس، ولا يعتقدون أن اللغة العربية أوسع اللغات الآن وهي تكدّنا في التعبير البسيط» وأن يكون الأدب «أوروبياً، ٩٩ في المئة منه قائم على المعنى والقصد لا على اللفظ كما كان الحال عند العرب» وأن يكون «مصرياً أبطاله فتيان مصر وفتياته لا رجال الدولة العباسية ولا رجال الفتوحات العربية»، وأن تكون ثقافتنا «أوروبية لكي نغرس في أنفسنا حب الحرية والتفكير الجريء، أما الثقافة الشرقية فيجب أن نعرفها لكي نتجنّبها لما نرى من آثارها في الشرق آثار العبودية والذل»، ثم قال: «ولست أجهل أن آسيا قد حكمت مصر نحو ألف عام وبسطت عليها حضارتها وثقافتها بل دسّت دمها في دماء أبنائها، ولكن نحمد الأقدار على أننا ما زلنا في السحنة والنزعة أوروبيين، إذ نحن أقرب في هيئة الوجه ونزعة الفكر إلى الانكليزي أو الايطالي منا إلى أهل الصين أو جاوة، وكذلك الحال في سوريا وشمال افريقيا العربي فإن سكان هذه الأقطار أوروبيون سحنة ونزعة، فلماذا إذن لا نصطنع جميعنا الثقافة والحضارة الأوروبيتين، ونخلع عنّا ما تقمّصناه من ثياب آسيا. أجل يجب أن نكون أوروبيين»، ثم قال: «هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سرّاً وجهراً، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارىء تلك النزعات التي اتسمت بها أوروبا في العصر الحديث، وأن أجعل قرّائي يولون وجوههم نحو الغرب ويتنصلون من الشرق، لأني أعتقد أن لا رجاء لنا بالنجاح في العالم بل لا رجاء لنا بأن نعيش عيشة إن لم تكن سعيدة، فلا أقل من أن تكون غير شقية، إلاّ إذا تخلّصنا مما اكتسبناه من العادات الشرقية»[١٤]. والشرق عند سلامة ومن سبقه هو البلدان العربية، لأنهم كانوا يطلقون في مطلع القرن العشرين هذه اللفظة على الوطن العربي الواقع شرق مصر، ولا عبرة بما ذكر من أهل الصين أو جاوة فذلك ذرٌ للرماد في العيون، وليس ثمة ما هو أوضح من هذا الكلام على نزعته التغريبية التي أرادت أن تفصل مصر عن العرب وتلحقها بأوروبا دماً ولغة وثقافة ومصيراً، لأنه لا فرق بين المصري والأوروبي إلاّ باللغة «هم ليسوا أجانب عنا إلاّ في اللغة لأننا آريون مثلهم»[١٥]. وتتضح في كتابه **تربية سلامة موسى** هذه النزعة ففرنسا جعلته «أوروبي التفكير والنزعة»[١٦]. وحينما عاد إلى بريطانيا من رحلته المغربية فطمته الزيارة من أي «أثر باق

---

(١٣) سلامة موسى، **اليوم والغد** (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٢٨)، ص ٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٦) سلامة موسى، **تربية سلامة موسى** (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٧)، ص ٨٤.

من الـولاء للشرق»[١٧] فـأصبـح طـرازه أوروبيـاً[١٨]، وأصبحت «الـرابـطة الشرقيـة سخـافـة» و «الرابطة الدينية وقاحة» و «الرابطة الحقيقية التي تثبت على قاعدة وترسخ ولا تـتزعزع، هي رابـطة الحضـارة والثقافـة، هي رابطتنـا بأوروبـا التي عنها أخـذنا حضـارتنـا الـراهنـة ومنهـا تثقفنـا ثقـافتنـا الجديدة»[١٩]. ولم يكن هؤلاء وحدهم من دعاة التغريب والانفصال عن الثقـافة العـربية وإنما سار عـلى نهج سلامـة مريـدوه وبعض المنصهرين بـالثقافـة الغربيـة ومنهم محمود عزمي الذي يرى أن «مدنية الغرب هي المدنية الغالبة فينبغي أن نتخذها بلا انتقاد، بل بمحاسنها وقـاذوراتها»[٢٠]. وحسـين فوزي الـذي درج عـلى «حبّ الغـرب والإيمـان بحضـارة الغـرب، واستحـال الحب والإعجاب إيمـاناً بكـل ما هـو غـربي»[٢١]. ومـاتت الـدعـوة إلى التغـريبيـة أو كادت، ولكنها انبعثت من جديد على يد جماعة شعـر في بيروت وقـد تمثّلت في يوسف الخـال الذي قـال: «إن الحضارة الغـربية هي حضـارتنا بقـدر ما هي حضـارة الفرنسي والالماني والروسي.. ونحن لا قيمة لنا ولا مستقبل لنا في العالم العـربي إن بقينا خـارجها ولم نتبنهـا من جديـد ونتفاعل معها ونفعل فيها. إنها لنا ـ وهي نحن ـ بكل مآثرها وعيوبها، بكل قوتهـا وضعفها، بكـل ما تضن به أو تعطيه للإنسان في جيلنا وفي الأجيال الآتية»[٢٢].

وكانت هذه الكلمات دستور جماعـة شعر، وقـد عبّرت عن هـذه النزعـة مجلتهم وندواتهم والمؤتمرات التي حضرها بعضهم كمؤتمر روما المنعقد في تشرين الأول/ اكتوبر عام ١٩٦١ بإدارة مجلة تمبو بريزنته ومعهـد الشرق الايطالي، والمنـظمة العالمية للحرية الثقافية.

كانت التغريبية دعوة قوية يغذيها الاستعمار، وهي غير الانتفاع بالحضارة الغربية والاستفـادة من ارتقائهـا وتقدمهـا في شؤون الحياة، وهـو ما يسعى إليه كـل متحضر ويعمـل من أجله المخلصون لبنـاء أمتهم ووطنهم الكبير، كـما فعـل أجـدادهم حينـما اتصلوا بالثقافات الأجنبية وانتفعوا بها وهم يصوغون الثقافة العـربية، ويضعـون معالم الفكر الرفيع. ولقد ماتت التغريبيـة أو كادت عـلى الرغم من ارتفـاع بعض الأصوات

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٤، وأحمد علبي، طه حسين: رجل وفكـر وعصر (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥)، ص ٤٤٢.

(١٩) موسى، اليوم والغـد، ص ٢٣٨ وما بعـدها؛ أحمد عبد الغفور عطار، الـزحف على لغة القرآن (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ٦٣؛ أنور الجندي، الشعوبية في الأدب العربي الحـديث، في معالم تـاريخ الاسلام (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧)، ص ٩٦، ومحمود محمد شاكر، أبـاطيل وأسمار، ط ٢ (القاهـرة: مطبعة المدني، ١٩٧٢)، ص ١٤٨.

(٢٠) الجندي، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٢٢) كمال خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر: دراسـة حول الاطـار الاجتماعي ـ الثقـافي للاتجاهات والبنى الأدبية، قام بالترجمة لجنة من أصدقاء المؤلف، ط ٢ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ص ٨٢، وسامي مهدي، أفق الحداثة وحداثة النمط (بغداد: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ٢٠ وما بعدها.

بين حين وآخر، وبقي الفكر المتفتح الذي يأخذ من الثقافات كلها ويهضمها ويتمثلها، فإذا هي زاد عظيم وعطاء كبير.

ب ـ كانت المتوسطية ـ أي الارتباط بدول حوض البحر الأبيض المتوسط ـ مرتبطة بالتغريبية التي تدعو إلى «انصهار الشخصية المصرية في الحضارة الأوروبية، على اعتبار أن العقلية المصرية عقلية (بحر أبيض) شأنها في ذلك شأن الإغريق والرومان، فإذا كانت الحضارة الأوروبية امتداداً للحضارة اليونانية فلِمَ لا تسير الحضارة في نفس الطريق»[٢٣]. وتبنى أحمد لطفي السيد عزل مصر «من المنطقة العربية سياسياً واجتماعياً وعلى المستوى الثقافي»[٢٤]. وعدّ «أمر صلة مصر بالبلاد العربية أمراً خرافياً غير مقبول حدوثه ولا متوقع، لا ذلك اليوم ولا بعد ذلك اليوم»[٢٥].

وتلقف طه حسين هذه الفكرة ودعا إليها، وذلك «أن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط»[٢٦] وليس للعقل المصري من أسرة إلاّ «أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم»[٢٧]. وظل طه حسين متمسكاً بفكرة «المتوسطية» وقال قبل وفاته «لماذا يخيفكم البحر المتوسط كأنه ليس بحرنا أم أنكم صدقتم أنه بحر الروم، إنه بحرنا كما هو بحرهم»[٢٨] وكان يشيد بكل دراسة عن البحر الأبيض المتوسط[٢٩].

ولا يمكن الانتقاص من اعجابه بهذا البحر فهو عربي كما هو أوروبي وسكانه أقرب إلى العرب من اليابانيين والصينيين أو سكان الشرق الأقصى، كما قال في كتابه مستقبل الثقافة في مصر، ولكن وراء دعوته إلى المتوسطية غرضاً آخر هو عزل مصر عن الوطن العربي وانضمامها إلى أوروبا.

واتجه سلامة موسى إلى المتوسطية لأن «الشعب المصري ينتمي إلى السلالة الميديترانية، هذه السلالة التي تعزى إلى اسم البحر الأبيض المتوسط ـ ميديتران ـ والتي تنتشر الشعوب المنتمية إليها في ايطاليا واسبانيا وافريقيا الشمالية ومصر والحبشة وجزيرة العرب والعراق القديم وفرنسا الجنوبية وبعض أنحاء انكلترة وخاصة ويلس»[٣٠]. ويهدف سلامة من هذا إلى إبعاد مصر عن الأمة العربية، قال: «إن للألفاظ تأثيراً كبيراً في العقول، فإذا نحن غرسنا في أذهان المصري (كذا) أنه

---

(٢٣) جلال العشري، ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ٩٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢٥) شاكر، أباطيل وأسمار، ص ٢٦٤.

(٢٦) حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ١٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨، ويوسف نور عوض، الرؤية الحضارية والنقدية في أدب طه حسين (بيروت: دار القلم، [؟-١٩٧])، ص ٥٧.

(٢٨) علبي، طه حسين: رجل وفكر وعصر، ص ٤٤٧.

(٢٩) طه حسين، خواطر (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ٥ وما بعدها.

(٣٠) سلامة موسى، مصر أصل الحضارة (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٣٥)، ص ١١ ـ ١٢ و١٦ ـ ٨٧.

شرقي فإنه لا يلبث أن ينشأ على احترام الشرق وكراهة الغرب، وينمو في كبرياء شرقي، ويحس بكرامة لا يطيق أن يجرحها أحد الغربيين بكلمة فينشأ على كراهة الحضارة الغربية ويقاومها ولا يصطنعها إلّا مقهوراً مغلوباً على نفسه»[٣١]. وقال: «فإطلاق اسم الشرق على مصر خطأ فاحش»[٣٢]، ويأسف لأن الدم الشرقي تسرّب إلى المصريين قال: «فإنه للأسف قد تسرّب وقد جلبه علينا العرب بما فتحوه من الأقطار الآسيوية ولكن مع كل ذلك بقينا أوروبيين في تقاسيم وجوهنا ونزعات نفوسنا»[٣٣] ثم قال: «وإذا كنا نحب السير مع أوروبا فليس ذلك لأننا والأوروبيين من دم واحد وأصل واحد، بل لأن ثقافتنا تتصل بثقافتهم من عهد مدرسة الاسكندرية ومجمع أثينا، وأيضاً لأن حضارتها هي حضارة العالم الحديث كله»[٣٤]. ولم يكن هؤلاء وحدهم الداعين إلى المتوسطية وعزل مصر عن العرب، وإنما دعت إليها فرنسا يوم أرادت أن تبعد لبنان عن القومية العربية «فراحت توحي إلى صنائعها أن يوجهوه إلى الفينيقية على غرار فرعونية مصر»[٣٥]. ونشطت بعض الجماعات وأخذت تدعو إلى الفينيقية وتتغنى بها، لكن حماسة هؤلاء أصابها الوهن لأنهم «وجدوا أنفسهم لا يزالون يرجعون في الأصل اللبناني إلى جزيرة العرب، ذلك لأن الفينيقيين هم موجة من الموجات التي صدرت عن هذه الجزيرة وحينئذ برزت شعوبية جديدة بالدعوة إلى القومية المتوسطية نسبة للبحر المتوسط»[٣٦]. وحملت المتوسطية جماعة شعر في بيروت، وحاولت ربط الثقافة العربية بالحضارة المتوسطية «ابتداء من قرطاجة مروراً بالاسكندرية وبيروت وانتهاء بانطاكية»[٣٧] إلى جانب ربطها بالحضارة القديمة في سوريا والعراق ومصر[٣٨]. ولا تنكر الصلات الثقافية بين الدول الواقعة على البحر المتوسط، ولكن الذي ينكر أن تكون «المتوسطية» دعوة إلى عزل بعض أجزاء الوطن العربي عن الوطن الكبير وإلحاقها بأوروبا وقطع صلاتها بالثقافة العربية.

ج ـ كانت التغريبية والمتوسطية سبيلاً أفضت إلى **الإقليمية**، وإن كانت الثالثة قد تفاعلت في مطلع القرن العشرين وحاول دعاتها تجزئة الأمة والابتعاد عن الحضارة العربية الإسلامية التي وحّدت العرب على الرغم من الدسائس والمؤامرات التي تعرّضوا لها. ولا يراد بالإقليمية الارتباط بالمحيط الذي ينشأ فيه الانسان أو البيئة التي يعيش فيها، لأن هذا مخالف للطبيعة، فمنذ أن وجد الانسان على سطح الأرض كان

---

(٣١) موسى، اليوم والغد، ص ٢٣١، وشاكر، أباطيل وأسمار، ص ١٤٨.

(٣٢) موسى، اليوم والغد، ص ٢٣٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٣٥) محمد جميل بيهم، العروبة والشعوبيات الحديثة، نقاش مع انطون سعادة وكمال جنبلاط وسلامة موسى وأمير بقطر وتعليقات على الشبهات في مقدمة ابن خلدون (بيروت: مطابع دار الكشاف، ١٩٥٧)، ص ١٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٧) خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر: دراسة حول الإطار الاجتماعي ـ الثقافي للاتجاهات والبنى الأدبية، ص ٨٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

متعاطفاً مع البيت الذي نشأ فيه والأهل الذين ربوه والأصحاب الذين عاشرهم، وتقاسم معهم السرّاء والضرّاء. لا يراد هذا بالإقليمية وإنما هي نزعة التمسك ببيئة معينة أو اقليم معين ومحاولة اضفاء خصائص تفصله عن الأقاليم أو البيئات الأخرى في الوطن الواحد أو الأمة الواحدة، كما حصل للعرب الذين مزقتهم المطامع الاقليمية والمصالح الشخصية بعد اقتسام دولة الرجل المريض بعد الحرب العالمية الأولى، ونشأ الاقليميون الذين «يقصرون أنظارهم داخل حدود الدولة التي ينتسبون إليها من غير أن يفكروا بما وراءها، ويعتبرون كل ما بقي خارج تلك الحدود أجنبياً» وهم خلاف الوحدويين «الذين لا يرضون بالانحباس داخل هذه الحدود بل يتطلعون إلى الحدود القومية التي تمتد إلى ما وراءها»، فالإقليميون هم «الذين يكتفون بالوطن المعترف به دولياً» وهم «الذين ينكرون وحدة الأمة ويقولون بتعدّدها تبعاً لتعدد دولها»[39]. ولم يعرف العرب القدماء الاقليمية بمعناها الحديث لأنهم كانوا دولة واحدة، ولم تحدد رسومها على الرغم من ظهور إمارات ونزعات انفصالية عن مركز الخلافة في بغداد، وهي نزعات سياسية أكثر منها ثقافية، إذ كانت الثقافة العربية الاسلامية طابع العالم المتحضر في ذلك العصر وكان العربي أو من استظل بالدولة العربية ينهل من ثقافة واحدة، ويكتب بلغة واحدة، ويعبّر عن حضارة واحدة. ولا عبرة بما دأب عليه المؤلفون حينما قسموا دراساتهم بحسب الأقاليم أو المدن أو تنبهوا للبيئة وما تحدثه من أثر، لأن هذه المؤلفات لم يقصد بها النزعة الاقليمية أو الانفصالية، فالخطيب البغدادي حينما ألف تاريخ بغداد لم تخطر بباله فكرة الاقليمية، وكان غيره مثله من المؤلفين الذين قسموا الشعراء إلى طبقات، أو درسوهم بحسب الأقاليم كابن سلام صاحب طبقات فحول الشعراء وابن المعتز مؤلف طبقات الشعراء والثعالبي صاحب يتيمة الدهر والباخرزي صاحب دمية القصر والعماد الأصفهاني صاحب خريدة القصر، فليس في هذه الكتب نزعة اقليمية وإن كانت فيها إشارات إلى ما للبيئة من أثر في نفوس الناس وطباع الشعراء[40]، وليس فيها دعوة إلى الاقليمية، لأن الأدب العربي كان وحدة متماسكة وإن ظهرت فيه ملامح من ثقافة الأديب ومعالم من بيئته مما يؤثر في شخصيته ويلوّن أدبه، وهذا لون من التنوّع الذي لا ينكر، وهو يدل على التفرد والإبداع. كان العرب أمة واحدة وكان الغزاة والطامعون يحسبون لها ألف حساب حتى إذا ابتلوا بالاستعمار أصبحوا شعوباً وقبائل متناحرة ودولاً متفرقة، وكان وراء هذا دوافع تتمثّل في نوازع المحافظة على الكيان السياسي القائم، والمحافظة على المصالح الشخصية والمطامع الأجنبية، وأصبحت الاقليمية شعاراً يرفعه بعض السياسيين وأصحاب المصالح والمطامع.

---

(٣٩) ساطع الحصري [أبو خلدون]، دفاع عن العروبة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ٧.

(٤٠) للإطلاع على التنبه الاقليمي عند القدماء، انظر: شكري فيصل، مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي: عرض ونقد واقتراح (القاهرة: مكتبة الخانجي، [١٩٥٣])، ص ١٦١ وما بعدها.

وقد لخّص ساطع الحصري دوافع الاقليمية بجملتين فقال: «إن الاقليمية وليدة تعدّد الدول العربية» وإن «تعدد الدول العربية وليد الاستعمار»[41] وظهرت الدعوة إلى القومية المصرية وهي تيار اقليمي فرعوني يؤمن أن الشخصية المصرية تستمد جذورها الأساسية الصحيحة من الحضارة الفرعونية القديمة، وأن كل الشعوب التي وفدت على مصر إنما هي شعوب جاءت من أجل الغزو والاستعمار، بما في ذلك العرب، فالعرب في مصر مثلهم مثل اليونانيين والرومان والفرس والأتراك كلّهم غزاة ويجب أن تتخلص من آثارهم نهائياً وأن تعود إلى شخصيتها الأصيلة وهي الشخصية الفرعونية. وكان أصحاب هذه الدعوة ينادون بالتخلص من اللغة العربية والثقافة العربية، وكانوا ينادون بربط مصر بالغرب والتراث الحضاري للغرب والخروج من ذلك بمزيج جديد من الفرعونية والحضارة الغربية الحديثة، على أن يحدد هذا المزيج ملامح الشخصية المصرية الصحيحة مع استبعاد كل العناصر العربية في هذه الشخصية. وكان من دعاة هذا الاتجاه لطفي السيد الذي كان يرى أن دعاة الوحدة العربية «يضيّعون الوقت في خيال عقيم وأحلام بعيدة التحقيق» ويقول عن التحالف العربي: «إن السعي إلى إقامة تحالف من هذا النوع وهم من الأوهام» وينادي أحد دعاة هذا الاتجاه بتسمية المصريين جميعاً باسم «الأقباط»[42]. فالسيد كان أحد أقطاب الفرعونية، وهو الذي رفع شعار «مصر للمصريين» لا من أجل تحرير مصر من الاستعمار الانكليزي، وإنما لعزل مصر عن الأمة العربية، وهو الذي دعا إلى تمصير اللغة لتفقد مصر صلتها بالثقافة العربية. وتابعه طه حسين في هذا الاتجاه، لأنه لم يكن ذا شعور عربي في ذلك الحين[43]، ولم يعترف بأمة عربية واحدة وإنما كان يردد «الأمم العربية»[44]، ويدعو إلى نبذ الوحدة العربية والتمسك بالفرعونية[45]، قال جواباً لسؤال محرر المكشوف: «إذا كنت ترمي إلى أن مصر مستعدة للمساهمة في الوحدة العربية أو القومية العربية فأنت على خطأ، فالمصري مصري قبل كل شيء، وهو لن يتنازل عن مصريته مهما تقلبت الظروف» لأن «الأكثرية الساحقة من المصريين لا تمتّ بصلة إلى الدم العربي، بل تتصل مباشرة بالمصريين القدماء»، ثم يؤكد انقطاع صلة مصر بالعرب ويقول بعد أن ينفي كل صلة: «فماذا بقي إذن من روابط مصر بجيرانها؟ التأريخ؟ اللغة؟ إن تأريخ مصر مستقل تمام الاستقلال عن تأريخ أي بلد آخر، ومصر اليوم هي مصر الأمس، أي مصر الفراعنة، والمصري فرعوني قبل أن يكون عربياً. ولا تطلبوا من مصر أن تغير فرعونيتها أو أكثر مما تستطيع أن تعطي، مصر لن تدخل في وحدة عربية حتى ولا اتحاد عربي سواء

---

(41) ساطع الحصري [أبو خلدون]: الإقليمية: جذورها وبذورها (بيروت: دار العلم للملايين، 1963)، ص 16، ودفاع عن العروبة، ص 8.

(42) رجاء النقاش، عباس العقاد بين اليمين واليسار (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973)، ص 319 - 320.

(43) علبي، طه حسين: رجل وفكر وعصر، ص 449.

(44) انظر على سبيل المثال: حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص 241.

(45) عبد الغني الملاح، مقالات في طه حسين (بيروت: الدار العالمية، 1984)، ص 127، وأنور الجندي، طه حسين: حياته وفكره في ميزان الاسلام (القاهرة: [د. ن.]، 1976)، ص 7، 12 و168.

أكانت مساوية فيه للأمم العربية الأخرى أو مسيطرة عليها، وسواء أكانت عاصمة هذه الوحدة أو الاتحاد القاهرة أم دمشق أم بغداد»[٤٦].

هذا ما كان يقوله طه حسين عام ١٩٣٨، ولكنه تحوّل بعد ذلك وأصبح من دعاة الثقافة العربية، وتولّى مسؤولية ثقافية في جامعة الدول العربية وقال إن «الشعب المصري يتكلّم اللغة العربية منذ قرون طوال، ويعيش على الحضارة العربية وعلى التراث العربي منذ قرون طوال أيضاً، ويشارك في إحياء التراث العربي وتنميته شأنه في ذلك شأن الشعوب العربية في أقطار الأرض على اختلافها من الخليج إلى المحيط، كما يقال في هذه الأيام»[٤٧] وإن «مصر لا تستطيع أن تغير طبيعتها، ولأن مصر هي ـ على رغم الجاحدين والمعاندين ـ الأرض التي أثمرت فيها الحضارة العربية والتراث العربي، كما لم يثمرا في غيرها من البلاد العربية، ولا سيما في هذا العصر الحديث، ولأن تأريخ مصر قد فرض عليها واجباً تراه مقدساً وتأبى أن تقصر فيه مهما تكن الظروف وهو أن تتعلم ما استطاعت إلى التعليم سبيلاً، وتنشر العلم من حولها ما وجدت إلى ذلك سبيلاً، ولا عليها أن تجحد فضلها في ذلك قلّة قليلة من أعداء العروبة»[٤٨]، ومعنى هذا أن الفرعونية أصبحت عند طه حسين دراسة تاريخية وليست دعوة اقليمية، وهذا موقف يحمد له، وقد عزّزه اعتزازه بالثقافة العربية وخدمته لها في المجالات المختلفة. ولكن أشد دعاة الإقليمية المتمثلة بالفرعونية هو سلامة موسى، إذ نشر عام ١٩٢٨ بحثاً في كتابه **اليوم والغد** بعنوان مصر أصل حضارة العالم وقال: إن دماء الفراعنة تجري في عروق المصريين[٤٩]، وقال: «ففي دمائك أيها القارىء المصري دماء الملوك الفراعنة على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز»[٥٠] وسأل: «هل من وطنية فرعونية؟» و «هل الغاية من التخلص من آسيا والشرق والتاريخ العربي أن نعود إلى وطنية فرعونية مقصورة على مصر وتاريخها؟» وأجاب: «لست أشك في أننا لو فعلنا ذلك لكان أصلح لنا»، ثم قال: «خير لنا أن ندرس الفراعنة من أن ندرس العرب، لا لأنهم جدودنا فقط بل أيضاً لأن في درسهم تفتيقاً للأذهان»[٥١]. وأصدر عام ١٩٣٥ كتاب **مصر أصل الحضارة** أكد فيه أن المصريين «أبناء هؤلاء الفراعنة»[٥٢]، ثم قال: «فإننا أولاً لا نزال من حيث السلالة مصريين يجري في عروقنا الدم الذي كان يجري في جدودنا خمسة آلاف سنة، واللغة لم تنقطع بيننا وبين عصور الفراعنة، لأنها لا تزال حيّة في الكنائس المصرية، وكل ما طرأ عليها أنها تكتب بحروف اغريقية... أما السياسة والاجتماع والفنون فإنها جميعاً تعود في الأصول والأسس إلى مصر القديمة، لأن الحضارة اختراع مصري قديم»[٥٣]. ثم أيّد اتجاهه بقاسم أمين

---

(٤٦) غالي شكري، **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٢)، ص ٣١ - ٣٢، وعلبي، **طه حسين: رجل وفكر وعصر**، ص ٤٥٥.

(٤٧) طه حسين، **كلمات** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ٢٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤٩) موسى، **اليوم والغد**، ص ٣٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٥٢) موسى، **مصر أصل الحضارة**، ص ٥.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

فقال: «كان قاسم أمين فرعوني النزعة قبل أن نغرم نحن بهذا الهوى الجديد، وكان يرى أن دعوى الاختلاط بالعرب لا تنهض على أساس صحيح، وكان يقول إنه يكفي أن نضع عربياً قحاً إلى جنب مصري، لكي يُرى الفرق العظيم بين السحنتين»(٥٤)، ثم قال: «إن درس الفراعنة هو في النهاية الدعاية للفراعنة، ونحن نريد هذه الدعاية لأنها تتمم شخصيتنا التاريخية وتزيد كرامتنا القومية»(٥٥) ويؤكد تلك الشخصية التاريخية ويزيد المصريين كرامة قومية نصب تماثيل الفراعنة في القاهرة «فإن تماثيل الفراعنة كثيرة ويمكن أن يقام منها عدد كبير في العاصمة لكي تكتسب المدينة منها مسحة فرعونية تنبّه الذهن وتحيي القلب»(٥٦)، ولا بد من بعث النخوة الوطنية بإكبار شأن الفراعنة، قال: «ويجب ألا ننسى هنا أني في كفاحي السياسي التفت إلى موضوعين: أحدهما هو بعث النخوة الوطنية على سبيل الإكبار من شأن الفراعنة»(٥٧) وبذلك ينكر صلة مصر بالعرب ـ أو الأمم العربية كما يسميهم(٥٨) ـ ويدعو إلى «أدب مصري عصري لا يرتكن إلى الأدب العربي القديم»(٥٩) وإلى قومية مصرية لا صلة لها بالعرب. لقد كانت الفرعونية في مصر لوناً من ألوان الشعوبية(٦٠)، لأنها دعوة إقليمية، ولو اقتصر الأمر على دراسة تاريخ الفراعنة لهان الأمر، ولكن المريب أن تحيا الفرعونية لتكون من أسباب فصل مصر عن الأمة العربية والوصول إلى التجزئة والإقليمية.

وظهرت الإقليمية في لبنان واتخذت الفينيقية وسيلة لفصل لبنان عن الأمة العربية، وكان الحزب القومي السوري الذي أسسه انطون سعادة أحد دعاة الإقليمية وقد رفع شعار «سورية للسوريين، والسوريون أمة تامة»(٦١)، لأن حزبه يعتقد بوجود «قومية سورية قائمة بذاتها، وينفي وجود قومية عربية، ويهجم على فكرة العروبة من أساسها»(٦٢)، وظهر بعد ذلك شعار «لبنان لبناني لا عربي ولا غربي»(٦٣) وهي دعوة لا تختلف عن دعوات الاقليمية الأخرى التي ظهرت في أقطار عربية متعددة. وقد تمثّلت الإقليمية في جماعة شعر، في بيروت، ومن دعاتها من كان ذا اتجاه قومي سوري كـ يوسف الخال وأدونيس ونذير العظمة وفؤاد رفقه وخالدة سعيد ومنير بشور ومحمد الماغوط، ومنهم من كان ذا اتجاه اقليمي لبناني كأنسي الحاج وشوقي أبو شقرا وعصام محفوظ وأسعد

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٧) موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ١٩٩.

(٥٨) موسى، **اليوم والغد**، ص ١١٩ و١٥٦، والمصدر نفسه، ص ١٧٨ و١٩٩.

(٥٩) موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ١٧٩.

(٦٠) انظر: بيهم، **العروبة والشعوبيات الحديثة**، ص ١٠ وما بعدها.

(٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩، وساطع الحصري [أبو خلدون]: **دفاع عن العروبة**، ص ٤١، **والعروبة بين دعاتها ومعارضيها**، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٧)، ص ١٠٤.

(٦٢) الحصري، **الاقليمية: جذورها وبذورها**، ص ٢٨٠.

(٦٣) عمر فروخ، **القومية الفصحى** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١)، ص ١٨٣.

رزوق[64]، وقد حمل هؤلاء دعوة الحداثة ليغطوا موقفهم الإقليمي، ويهاجموا اللغة العربية والثقافة العربية ويشقوا صفوف الأمة، وكانت مجلة شعر صوتهم الذي خدع الضالين زمناً.

- ٣ -

وكان من أثر التغريبية والمتوسطية والإقليمية ظهور اتجاهات تناقض وحدة الثقافة العربية، وتهدم ما بناه رجال الأمة المخلصون في قرون طويلة. ومن أهم ما ظهر في القرن العشرين:

أ - الدعوة إلى العامية.
ب - الدعوة إلى الحرف اللاتيني.
ج - الدعوة إلى الأدب الاقليمي.
د - الانفصال عن التراث العربي الاسلامي.
هـ - الدعوة إلى ثقافة غربية تخدم المصالح الأجنبية.

أ - الدعوة إلى العامية

كان الغربيون أول من دعا إلى اتخاذ العامية لغة، ومنهم: ولهلم سبيتا وكارلو لندبرغ - عمر السويدي - ووليم ولكوكس، وماسينيون[65]. وتبنّى هذه الدعوة أحمد لطفي السيد وأشار «باستعمال العامية»[66] ليحقق شعار «مصر للمصريين»، وسلامة موسى الذي تتضح في كتبه ولا سيما البلاغة العصرية واللغة العربية أهدافه ومراميه، فهو من الذين بشّروا بآراء وليم ولكوكس ومجّدوها، قال: «وهموم السير ولكوكس مصرية أكثر ممّا هي انكليزية... والهم الكبير الذي يشغل بال السير ولكوكس بل يقلقه هو هذه اللغة التي نكتبها ولا نتكلمها، فهو يرغب في أن نهجرها ونعود إلى لغتنا العامية فنؤلف فيها، وندون بها آدابنا وعلومنا»[67] ولذلك حارب العربية لأنها تبعث الوطنية المصرية، وتجعلها شائعة في القومية العربية، قال «ومما يمكن أن ينقم على اللغة الفصحى أيضاً أنها تبعثر وطنيتنا المصرية وتجعلها شائعة في القومية العربية. فالمتعمق في اللغة الفصحى يشرب روح العرب ويعجب بأبطال بغداد القدماء بدلاً من أن يشرب الروح المصرية ويدرس تاريخ مصر، فنظره متجه أبداً نحو الشرق،

---

(٦٤) انظر: مهدي، **أفق الحداثة وحداثة النمط**، ص ٢٠.

(٦٥) انظر: أحمد مطلوب، **النقد الأدبي الحديث في العراق** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٨)، ص ١٣١ وما بعدها؛ الجندي، طه حسين: **حياته وفكره في ميزان الاسلام**، ص ٢٨؛ عبد الحي دياب، **الاقطاع الفكري وآثاره** (القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩)، ص ٢٩، وأنور الجندي، **الفصحى لغة القرآن** (بيروت: [د. ن.، د. ت.])، ص ٢٠١.

(٦٦) موسى، **اليوم والغد**، ص ١٢٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣ - ١٢٤.

وثقافته كلها عربية شرقية مع أننا في كثير من الأحيان نحتاج إلى الاتجاه نحو الغرب. والثقافة تقرر الذوق والنزعة، وليس من مصلحة الأمة المصرية أن ينزع شبابها نحو الشرق، وأنه لأنفع لنا وللشرق أن ينزع هو إلينا لا أن ننزع نحن إليه»[٦٨] ثم قال: «ولكني الآن بعد اختبار الرأي لا أرى أن نهضتنا تقوم إلّا باتباع آراء قاسم أمين ولطفي السيد والسير ولكوكس باتخاذ اللغة المصرية العامية أو بإيجاد ما يشبه التسوية بينها وبين اللغة الفصحى بحيث تتمصر هذه اللغة فتصطبغ بألوان بلادنا وتتأقلم في حقولنا ومدننا»[٦٩]. ثم قال بعد أن أشاد بآراء ولكوكس: «إننا للآن نرطن اللغة الفصحى رطانة، ولم تشربها بعد نفوسنا، ولا أمل في أن تشربها لأنها غريبة عن مزاجنا»[٧٠] وربط بين اللغة والمصالح الاقتصادية وقال: إن من الاشتراكية اتخاذ لغة الشعب وسيلة للتعبير، ثم قال في معرض ردّه على عباس محمود العقاد: «ولكنه غفل عن التفسير لهذه الظاهرة الاجتماعية وهي أن الاشتراكيين شعبيون يمتازون بالروح الشعبي، ويعملون لتكوينه، وهم لهذا السبب أيضاً مستقبليون وليسوا سلفيين، ولذلك يحملهم احترامهم للشعب على ايثار لغته الحاضرة على لغة السلف»[٧١] وقال: إن المتمسكين بالفصحى «أصبحوا طبقة، لهم وضع اقتصادي ووجدان طبقي ينهضان على استبقاء مصالحهم الاقتصادية»[٧٢] وانتهى إلى أن التفسير الاقتصادي «هو الذي يعلل جميع الظواهر الاجتماعية بالنظام الاقتصادي الذي يعيش أفرادها وفق مبادئه، واجتماعهم يتغير بتغيّره ويركد بركوده، واللغة والأدب كلاهما ظاهرة اجتماعية لا تختلف عن الأخلاق والعقائد»[٧٣]. وكان سلامة ينطلق في ذلك من أن العربية ليست لغة المصريين، قال: «يجب أن ننظر إلى لغة النابغة أو المتنبي كما ننظر إلى اللغة الروسية أو الايطالية، لأنها ليست لغتنا، ولن نستفيد بدرسها»[٧٤]. ومنهم لويس عوض الذي أخذ على نفسه موثقاً في خلوة بين أشجار الدردار في كمبريدج أن لا يخط كلمة واحدة إلا بالمصرية، وبرّ بوعده في العام الأول بعد عودته إلى مصر وكتب مذكرات طالب بعثة بالمصرية، ولكنه لم يقدر على الاستمرار، لأن العربية هي لغة الفكر والتأليف في مصر، فعاد إلى الفصيحة وطلب من ثلوج الانكليز الطاهرة الندية التي لم تدنسها أقدام البشر أن تغفر له هذه الزلّة[٧٥]. ومنهم الخوري مارون غصن الذي كتب حياة اللغات وموتها - اللغة العامية، وحمل على الفصيحة ونادى بأن تحل محلها العامية، لأن الفصيحة - كما يزعم -

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦، ونفوسه زكريا سعيد، **تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر** (الاسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٦٤)، ص ١٢٠.

(٦٩) موسى، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٧١) سلامة موسى، **البلاغة العصرية واللغة العربية**، ط ٢ (القاهرة: مؤسسة سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٦٤)، ص (هـ).

(٧٢) المصدر نفسه، ص (ز).

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٧٤) موسى، **اليوم والغد**، ص ٢٣٦.

(٧٥) انظر: عطار، **الزحف على لغة القرآن**، ص ١٠٥؛ شاكر، **أباطيل وأسمار**، ص ١٤٦، والجندي، **الفصحى لغة القرآن**، ص ٢٠١.

من أصعب لغات الأرض، ويرى أن تبقى لغة ثانوية تساعد على سهولة العلاقات بين العلماء والأدباء القاطنين في تلك البلاد(٧٦). وادعى أن كل لغة سائرة إلى الفناء قياساً على ما عرف في تاريخ اللغتين اليونانية واللاتينية، ووجّه إنذاراً إلى المسلمين قائلاً: «كلا، كلا، فليس في يد اخواننا المسلمين أن يغيّروا سنن حياة اللغات والشعوب ويقلبوها ظهراً لبطن، وهل يمكن أمّاً أن تعيد ابنها الكهل إلى ربيع الحياة؟ نعم إن العربية يحتمل - بل يرجح - بقاؤها في القرآن وإلى منتهى الأزمان، ولكن لا ينتج من ذلك ضرورة بقائها في البلاد العربية اللهجة، كما هي الآن، أي اللغة العربية الأدبية الوحيدة»(٧٧). ومنهم أنيس فريحة الذي كانت دعوته امتداداً لدعوة سلامة موسى، وقد انتهى إلى القول بأن العامية ينبغي أن تكون اللغة السائدة لأنها «لغة حية متطورة»(٧٨). ودعا إلى وضع لهجة عربية موحّدة مكتوبة بالحرف اللاتيني للتعجيل في تحرير الفكر العربي(٧٩). ومنهم سعيد عقل وهو «من مدرسة أنيس فريحة، يدعو إلى كتابة اللغة العامية بالحرف اللاتيني، وهو يختلف عن أنيس فريحة في أمر واحد: أنيس فريحة يريد إحلال لهجة قريته رأس المتن مكان العربية الفصحى، وسعيد عقل يريد أن يدوّن شعره بلهجة بلدته زحلة»(٨٠). وقد أصدر بالعامية عام ١٩٦١ يارا وهو ديوان شعر مطبوع بالحرف اللاتيني قال: «نواجه معركة اللغة فنخوضها غير هيّابين، إن ناموس الإفصاح يقضي بأن يحلّ لسان النطق محل لسان الكتاب، ولسان الكتاب هنا هو هذا الذي حنا عليه لبنان، وأبلغه أشده، ولقن العرب كيف اطلاع التحفة فيه. ورصّعه هو بجواهر لا تموت، ومع هذا فلغة الحياة والحرف اللاتيني - أداة تدوينها العلمي الأحدث - إنما هما اللذان يقاتل لهما اللبناني منذ قرن، قبل أن راحت مصر تنتج مسرحيات وأشرطة بلغة الحياة، وقبل أن قال السيد عبد العزيز فهمي بحرف لاتيني»(٨١). وعادت جماعة شعر اللغة العربية وبدأت تنشر قصائد بالعامية في مجلتها(٨٢). وكانت تعد اللغة أهم المعوقات التي تواجه الكاتب العربي، ولذلك دعت إلى تطوير اللغة لتصبح لغة الكتابة كلغة الحديث أي العامية، وهذا ما ذكره يوسف الخال في دعوته إلى العامية لتتحد لغتا الكتابة والحديث، قال في مؤتمر روما: «إن هذه اللغة العربية المتطورة هي لغة الحاضر والمستقبل، وإن استخدامها في الكتابة كما في الحديث أمر

---

(٧٦) مارون غصن، حياة اللغات وموتها: اللغة العامية (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٥)، ص ١٦.

(٧٧) انظر: مطلوب، النقد الأدبي الحديث في العراق، ص ١٣٥؛ عطار، المصدر نفسه، ص ٧٢؛ فروخ، القومية الفصحى، ص ١٢٣، والجندي، الفصحى لغة القرآن، ص ١٩١.

(٧٨) أنيس فريحة، نحو عربية ميسرة (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥)، ص ١٧٣، ١٨٨ و٢٠١.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢١٧؛ فروخ، المصدر نفسه، ص ١٢٧؛ عطار، المصدر نفسه، ص ٧٤، والجندي، الفصحى لغة القرآن، ص ٢٠٥.

(٨٠) فروخ، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٨١) عطار، المصدر نفسه، ص ٨٢ - ٨٣؛ الجندي، المصدر نفسه، ص ٢٠٢، والجندي، الشعوبية في الأدب العربي الحديث، ص ٢٢٢.

(٨٢) انظر: خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر: دراسة حول الإطار الاجتماعي - الثقافي للاتجاهات والبنى الأدبية، ص ٨٦، ومهدي، أفق الحداثة وحداثة النمط، ص ٤٤.

محتوم»[83]، وأكّد أثناء مناقشة محاضرته أن «اللغة تحيا على ألسنة الشعوب ولا يمكن حينما تخرج من الفم، أن تعاد إلى الفم، تخرج من الفم وتتطور على ألسنة الشعوب. هذا لا يعني أن اللغة العربية الفصيحة ليست غنية، أو أنها لا تستوعب شيئاً، أو أنها ليست جميلة. كلنا نعتقد بأنها من اللغات العظيمة في التاريخ إلّا أنه هكذا كانت اللغة اللاتينية وغيرها من اللغات، ولكننا نعتقد بهذا المبدأ، وهو أن كل لغة تخرج من الفم لن تعود إليه، لأن اللغة الحقيقية هي اللغة التي تجري على ألسنة الشعوب»[84]، وفي هذا دعوة إلى الأخذ بالعامية؛ لأن العربية أصبحت كاللاتينية من اللغات التاريخية.

ودعا أدونيس إلى تثوير اللغة[85]، وهي محاولة تكتسب عند أعداء العربية معنى آخر، وهو توليد لغة جديدة بعيدة كل البعد عن الفصحى، وهنا تكمن الخطورة في مثل هذه الدعوة التي ظاهرها نعيم وباطنها عذاب. ومنهم جميل صدقي الزهاوي الذي كتب مقالة في المؤيد عام ١٩١٠ بعنوان «لغة الكتابة ووجوب اتحادها باللغة المحكية»، وذكر فيها أن انحطاط المسلمين يرجع إلى سببين: الأول، الحجاب، والثاني، أن المسلمين ـ ولا سيما العرب منهم يكتبون غير اللغة التي يحكونها[86]. ويفهم من كلامه الدعوة إلى تهذيب العامية واتخاذها لغة الكتابة، ولكنه تراجع عن هذه الدعوة بعد أن تبين له بطلان هذا الرأي الذي يجعل الفصيحة أثرية كاللاتينية ويؤدي إلى تمزيق الأمة العربية[87].

ووقف الحماة بصلابة وبأس في وجه دعاة العامية الذين سلكوا كل السبل لإثارة الفتنة، وكان لكبار المفكرين والأدباء دور في كشف نوايا هذه الدعوة المريبة كـ طه حسين الذي يضيق «باللغة العامية حين تتخذ أداة للفن» ويكره «أن يعتمد عليها الكتّاب، إلّا أن تدعو إلى ذلك حاجة ملحّة أو ضرورة ماسّة»[88]، وكان «من أشد الناس ازوراراً عن الذين يفكرون في اللغة العامية على أنها تصلح أداة للفهم والتفاهم ووسيلة إلى تحقيق الأغراض المختلفة لحياتنا العقلية»[89] وكان عظيم الاهتمام بها وبمناهج تدريسها[90] وكان يؤثر وحدة اللغة

---

(٨٣) الأدب العربي المعاصر، أعمال مؤتمر روما المنعقد في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٦١، ص ٤٠.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٨٥) علي أحمد سعيد [أدونيس]، زمن الشعر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ١٩٩.

(٨٦) الجندي، الفصحى لغة القرآن، ص ١٩٦.

(٨٧) انظر: مطلوب، النقد الأدبي الحديث في العراق، ص ١٣٦.

(٨٨) طه حسين، من لغو الصيف إلى جد الشتاء، ط ٢ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ١٣٧.

(٨٩) حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ٢٣٦.

(٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٥ و٢٨٨؛ طه حسين، خصام ونقد، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٣)، ص ١٩٤؛ سامي الكيالي، مع طه حسين، اقرأ؛ ٣٧٥ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٣٩، ٤٣، ١٠١ و١٥٥؛ جمال الدين الألوسي، طه حسين بين أنصاره وخصومه (بغداد: مطبعة الارشاد، ١٩٧٣)، ص ٣١٩، وعبده بدوي [وآخرون]، طه حسين وقضية الشعر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٣٥٥.

ويثق كل الثقة بأن لها النصر آخر الأمر، ووحدة اللغة هـذه «خليقة بـأن يجاهـد في سبيلها المؤمنون وبأن يضحوا في سبيلها بكل ما يملكون» وإن أنكر من قبل أهمية وحدة اللغة في إقامة الدول، وقال: «ومن المحقق أن تطور الحياة الانسانية قـد قضى منذ عهـد بعيد بـأن وحدة الـدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول»[91].

وكان عباس محمـود العقاد من أكـثر المفكرين ذوداً عن العـربية وتفنيـداً لدعـوة العامية التي كان يعدّها كارثة على الأمة، ولغة الجهل المطبق[92]. ووقف المخلصـون في الأمة يذودون عن اللغـة العربيـة ويظهـرون قدرتهـا على العـطاء واستيعاب متـطلبات الحياة الجديدة، ولكن الدعـوة إلى العاميـة لا تزال تـرفع رأسهـا بين حـين وآخر، ولا تزال حجة للإقليميين في تقسيم الدول بحسب لهجاتها، إذ أشاعوا أن قيام الدول يتبع اللهجات، وهذا غير صحيح لأن اللهجة لا تكون أساساً لقيـام الدولـة ولو سـاد هذا الرأي القائل لانقسمت كل دولة عربية إلى ما شاء الاستعمار وأعوانه من الـدول؛ لأن في كـل دولة عشرات اللهجـات وإن كانت السيـادة للهجة العـاصمة فيقـال عن لهجة بغـداد إنها لغة العـراق، ويقال عن لهجـة دمشق إنها لغة سـوريـا[93]. وكـان من أثـر الدعوة إلى العامية أن ازدهر الأدب العامي الذي هو من أهم معوقات الوحدة الثقافية لكثرة ما يذاع وينشر منه[94]، ومعـظم هذا الأدب وهـذه المؤلفات لا يفهم في كثير من الأقطار العربيـة، ولا عبرة بمـا يكتب بلهجة القـاهرة التي غـزت الوطن العـربي لسبق مصر في هذا المضمار، واتصال العرب بها، وتقدم وسائل الاعـلام المقروءة والمسموعة والمرئية فيها. وازدهرت دراسة الأدب الشعبي، ولكنها ليست خطراً عظيماً على وحـدة الثقافة العربية إذا أريد بها الكشف عن ثقـافة المجتمـع وحياتـه وآمالـه وآلامه في كـل اقليم أو قطر، لأن مثل هذه الدراسة مهمة وضرورية للوقوف على حياة الناس وطريقة تفكيرهم ومعرفة واقعهم، ولكن الذي ينذر بالخـطر ويمزّق الأمـة هو أن تكـون دراسة الـتراث الشعبي منطلقـاً للقضاء عـلى وحـدة الأمـة ولغتهـا وثقـافتهـا وجعلهـا أقـاليم متنـاحرة، لا يـربطهـا رابط، ولا يجمعها جـامع، وقـد يؤدي ذلـك إلى تمـزيق وحـدة

---

(٩١) حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ١٩، وسامح كريم، معارك طه حسين الأدبيـة والفكريـة، ط ٣ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٧)، ص ١٠٣.

(٩٢) عباس محمود العقاد، يسألونك، ط ٢ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ٥٠، ٥٣ و٥٥؛ عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب، ط ٢ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٩)، ص ١٤١، ونعمات أحمد فؤاد، الجمال والحرية والشخصية الانسانية في أدب العقاد (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ٢٠٣.

(٩٣) انظر رد ساطع الحصري على نظرية تعدد الدول حسب تعدد اللهجات التي رفعتهـا جريـدة العمل لسان حال الكتائب اللبنانية، في: الحصري، العروبة بين دعاتها ومعارضيها، ص ٥٤ وما بعدها.

(٩٤) انظر: «أثر الدعوة إلى العامية في انتشار المؤلفات المدونة بالعامية،» في: سعيد، تاريخ الـدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، ص ٢٣٧ وما بعدها، وخير بك، حركـة الحداثـة في الشعر العـربي المعاصر: دراسـة حول الإطار الاجتماعي ـ الثقافي للاتجاهات والبنى الأدبية، ص ٦١.

الاقليم أو القطر نفسه بظهور نزعات جديدة واتجاهات مرية لا تخدم إلّا المصالح الشخصية، ولا تحقق إلّا المطامع الاستعمارية. ومن أثر ذلك الاهتمام بدراسة اللهجات. وينبغي التفريق بين دراستها للوقوف على خصائصها وصلتها بالعربية الفصيحة وتعبيرها عن ثقافة المجتمع ومستواه الفكري، وبين دراستها لاشاعتها والقضاء على أهم مقومات الوحدة العربية وهي اللغة. فالدراسة الأولى تدخل في مجال البحث العلمي، والثانية تنحاز إلى دعاة العامية والقضاء على الفصحى والفصيحة لتحقيق أهداف استعمارية ومقاصد خبيثة تهدف إلى تجزئة الأمة العربية وجعلها أقاليم متناحرة، ومدناً متنافرة وقرى متناثرة. إن الدعوة إلى العامية خطر على وحدة الثقافة العربية وسبيل يفضي إلى الإقليمية، وليس كالفصحى والفصيحة ما يجمع العرب، ويوحّد مشاعرهم وثقافتهم، ويحقق وحدتهم الكبرى.

ب ـ الدعوة إلى الحرف اللاتيني

وكان الأجانب من دعاة الأخذ بالحرف اللاتيني لقطع الصلة بين العرب وتراثهم القومي والانساني الضخم، كما حدث في تركيا بعد أن أخذت بالحرف اللاتيني في عهد كمال أتاتورك. وكان سلدن ولمور قد دعا في مصر إلى هجر الخط العربي واتخاذ الحرف اللاتيني بدلاً منه، ودعا مثله وهلم سبيتا وماسنيون(٩٥). وأهداف الأجانب معروفة، ولكن الغريب أن يحمل الدعوة غيرهم مثل داود الجلبي الموصلي الذي كان من أوائل الذين نادوا بالحرف اللاتيني في كتابه **اصلاح حروف داير مجلس مبعوثان لايحه** الذي طبعه في استانبول عام ١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م ودعا فيه إلى الأخذ بالحرف اللاتيني. وتبنّى **عبد العزيز فهمي** إلغاء الحرف العربي والأخذ بالحرف اللاتيني مع إبقاء بضعة حروف عربية، وقدّم اقتراحه وقرأه على أعضاء مجمع اللغة العربية في القاهرة في جلستيه المنعقدتين في (٢١ و٢٤ من كانون الثاني/ يناير عام ١٩٤٤)، ولم تنجح دعوته على الرغم مما لقيه من تأييد بعضهم(٩٦). ودعا **سلامة موسى** في رسالته «الحروف اللاتينية للغة العربية» إلى الأخذ بالحرف اللاتيني، وربط بين تغيير الملابس وتغيير الحرف العربي، وقال: إن الحروف اللاتينية هي «اللباس العصري للأفكار العصرية أي للأفكار العلمية... كما أن عندنا أناساً لا يزالون يتعلقون بالملابس الشرقية الفضفاضة لأنهم يحبون حياة الدعة ولا يحتاجون إلى نشاط، كذلك عندنا ناس يكرهون الحروف اللاتينية»(٩٧)، ولا

---

(٩٥) عطار، **الزحف على لغة القرآن**، ص ٥٨ و٨٥؛ سعيد، **تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر**، ص ٢٠٧؛ الجندي: **الفصحى لغة القرآن**، ص ١٣٨ و١٧٣، وطه حسين: **حياته وفكره في ميزان الاسلام**، ص ٢٨.

(٩٦) مطلوب، **النقد الأدبي الحديث في العراق**، ص ١٤١؛ سعيد، المصدر نفسه، ص ١٤٤ و٢٠٨؛ موسى، **تربية سلامة موسى**، ص ٦٠؛ الجندي، المصدر نفسه، ص ١٨٨، **والأدب العربي المعاصر**، ص ١٠٩.

(٩٧) سلامة موسى، **الحروف اللاتينية للغة العربية** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٧.

علاقة للملابس باللغة والثقافة، ولكن سلامة يريد أن يهاجم المجتمع العربي ـ بأية صورة[٩٨]. ومضى يتحدّث عن الحرف اللاتيني وقال: «إننا نستطيع دراسة العلوم إذا تغير الحرف، وإن تغييره ييسر دراسة اللغات الأوروبية، وإنه لن تتم النهضة من غير تغييره، وإن تغييره ينقل العرب ألف سنة إلى الأمام، وإن التمسك بالحرف العربي جهل، وإنه لكي نجعل العلوم عصرية يجب أن تكتب بالحرف اللاتيني، وإن الأخذ بالحرف اللاتيني يضمنا إلى الأمم المتمدنة، وإنه لا سبيل إلى العلم بغير الحرف اللاتيني، وإن في الحرف اللاتيني معنى انسانياً، وإن الحرف العربي يعوق الارتقاء»[٩٩]. وكان محمود عزمي قد شرط في عام ١٩٣٠ لنشر مقاله في المجلة الجديدة أن يطبع بالحروف اللاتينية[١٠٠]، ومحمود هذا أحد دعاة الفرعونية. ويرى أنيس فريحة ـ بعد أن تصبح اللهجة المشتركة لغة رسمية ـ أن تكتب بالحرف اللاتيني[١٠١]. وذكر مثالاً ساخراً ليؤكد ضرورة العدول عن الحرف العربي قال: «كان يقرأ ولد على أستاذه نصاً خالياً من الحركات فأتى على كلمة (فستكون) فوقف التلميذ أمام هذا الهيكل العظمي الميت حائراً لا يدري كيف أن يتلفظ به وبعد محاولات عدة قرأها (فِسْتِكُونْ) (Festkwn) فكانت نكتة ضحكنا منها كثيراً». وذكر مثالاً آخر ليؤكد سخريته من الحرف العربي فقال: «وأغرب من هذا خبر المرأة التي كانت تقرأ عن مصرع اسمهان عندما سقطت سيارتها في (ترعة فتوفيتا) فظنت المرأة أن اسم الترعة (فتوفيتا) وقرأتها هكذا (فُتُوفيتا = Fatufita) فسألت زوجها الذي كان جالساً بالقرب منها: أين تقع ترعة فتوفيتا؟ فقال زوجها: لم أسمع بترعة اسمها فتوفيتا، ولست أدري أين هو موقعها. ثم أخذ الجريدة أو المجلة ليتحقق من الاسم فصرخ بها: فتوفيتا ـ أي أن امرأة أخرى لاقت حتفها في الحادث ـ وكثيرة هي النوادر التي يرويها الناس عن أخطاء القراءة. وإنما ذكرنا هذين الخبرين تدليلاً على قولنا من أن العربي يجب عليه أن يفهم أولاً ليقرأ قراءة صحيحة»[١٠٢]. ويشبه هذان المثالان ما كان يتندر به بعضهم على مجمع اللغة العربية في القاهرة، ويقول إنه وضع للشطيرة ـ السندويج ـ عبارة «الشاطر والمشطور والكامخ بينهما». ودعا سعيد عقل إلى كتابة العامية بالحرف اللاتيني وأصدر عام ١٩٦١ ديوان شعر سماه يارا وطبعه بالحروف اللاتينية ليكون «أول كتاب لبناني بالحرف اللاتيني»[١٠٣]. واعتنق يوسف الخال دعوة سعيد عقل في كتابة العربية بالحرف اللاتيني، وقال في مؤتمر روما إن الحرف اللاتيني «أصلح للاستعمال إذا كتبت به اللغة العربية كما تحكى، أي باللغة الدارجة وهي غير اللهجة العامية. حينما

---

(٩٨) انظر: موسى، اليوم والغد، ص ١٣٢ وما بعدها.

(٩٩) موسى: الحروف اللاتينية للغة العربية، ص ١٣، ١٦ ـ ١٧ و٢٣؛ البلاغة العصرية واللغة العربية، ص ٨٢، ٩٩ و١٠٩، وتربية سلامة موسى، ص ٣٢٢.

(١٠٠) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٣٣.

(١٠١) فريحة، نحو عربية ميسرة، ص ١٨٩؛ فروخ، القومية الفصحى، ص ١٢٧، والجندي، الفصحى لغة القرآن، ص ٢٠٥.

(١٠٢) أنيس فريحة: في اللغة العربية وبعض مشكلاتها، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠)، ص ١٦٦، نحو عربية ميسرة، ص ٢٦، ومحاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها (القاهرة: مطبعة الرسالة؛ معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٥)، ص ٤ ـ ٥.

(١٠٣) انظر: فروخ، المصدر نفسه، ص ١٤٦؛ الجندي: المصدر نفسه، ص ٢٠٢، والشعوبية في الأدب العربي الحديث، ص ٢٢٢، والأدب العربي المعاصر، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

نكتب اللغة الدارجة يرتفع مستواها وتصبح لغة أدبية جميلة تستوعب جميع مفردات القاموس العربي»[١٠٤]. ودعوة الأخذ بالحرف اللاتيني غير دعوة التيسير التي ينادي بها المخلصون للأمة وثقافتها، فقد مرّ الخط العربي بمراحل كثيرة إلى أن اتخذ شكله الجميل الرائع الذي تداوله الخطاطون منذ العصر العباسي حتى اليوم. وقد نادى بعض المصلحين بتيسير الخط العربي، ومنهم طه حسين[١٠٥]، ودعا جميل صدقي الزهاوي إلى خط جديد، وكتب الأب انستاس ماري الكرملي رسالة **الكتابة العربية المنقّحة**، وأصدر يونس السامرائي رسالة **تيسير الكتابة العربية**، ونادى غيرهم بالتيسير[١٠٦]، ولكن هذه الدعوات لم تثمر لغلو بعضها وخروجها عن جمالية الخط العربي، ولعل عباس محمود العقاد من أبرز الذين دافعوا عن الحرف العربي وأوضح مزاياه وصلاحيته لكتابة اللغات المختلفة[١٠٧].

ج ـ الدعوة إلى الأدب الإقليمي

لم تكن الإقليمية معروفة بمعناها الجديد، لأن العرب كانوا دولة واحدة، وكانت ثقافتهم واحدة على الرغم من اختلاف البيئات التي طبعت بعض جوانب الثقافة ـ ولا سيما الأدب ـ بطابع متميز. وظهور بعض الخصائص والسمات المختلفة أمر طبيعي، لأن لشخصية الأديب وثقافته وذوقه وحياته أثراً في تلوين أدبه، وسيبقى الأدب متفاوتاً من أديب إلى آخر أكثر من تفاوته من إقليم إلى آخر، وهذا هو التفرّد والإبداع الذي يطالب به الأديب. فالتنوّع ظاهرة محمودة في الأدب، ولكن الذي لا يحمد هو أن تدرس الثقافة العربية عامة والأدب خاصة دراسة إقليمية لإظهار البون الكبير بين قطر وآخر، ولرفع علم الإقليمية، وهو ما ينكره المخلصون لأمتهم أشد الإنكار، ولكن بعض الباحثين أبى إلاّ أن يعطي الإقليمية أهمية كبيرة، وأن يدرس الأدب في ضوئها. ولعل من أقدم الداعين إلى «إقليمية الأدب» أحمد ضيف الذي أكد في كتابه **بلاغة العرب** أن الأدب العربي ليس «أدب أمة واحدة، وإنما هو أدب أمم مختلفة المذاهب والأجناس والبيئات»[١٠٨]. وهذا صحيح من حيث الأجناس، لأن الأدباء لم يكونوا جميعاً من أصل عربي أو أرومة عربية، ولكنهم كانوا عرباً في عقيدتهم ولغتهم وثقافتهم ومشاعرهم

---

(١٠٤) الأدب العربي المعاصر، ص ١١٩، وخير بك، **حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر: دراسة حول الإطار الاجتماعي ـ الثقافي للاتجاهات والبنى الأدبية**، ص ٨٨.

(١٠٥) انظر: حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(١٠٦) انظر: مطلوب، **النقد الأدبي الحديث في العراق**، ص ١٤١ وما بعدها.

(١٠٧) انظر: عباس محمود العقاد: **اللغة الشاعرة: مزايا الفن والتعبير في اللغة العربية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠)، ص ٧، **وأشتات مجتمعات في اللغة والأدب** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣)، ص ٢٧ و٣٧، والجندي، **الفصحى لغة القرآن**، ص ١٠.

(١٠٨) الجندي، **الشعوبية في الأدب العربي الحديث**، ص ١٤٧.

وتطلعاتهم، وما أنتجوه يعد أدباً عربياً. فدراسة الأدب العربي في ضوء الجنس والمذهب والبيئة لا يقرّها الواقع الثقافي الذي عاش فيه العرب والمسلمون الذين كانت الثقافة العربية الاسلامية تجمعهم، وتوحّد مشاعرهم. ودعا سلامة موسى إلى أدب مصري بالعامية، قال: «نحن في حاجة إلى أدب مصري يدرس شؤوننا المصرية بلغتنا العامية المهذبة، أو يدرس شؤون العالم بنفس مصرية... أما درس العرب فهو في نظري نوع من الأرخيولوجية يستوي ودرس الآثار المصرية أو الآثار الفينيقية له قيمته العلمية والثقافية بالطبع، ولكنه لا يسمى أدباً مصرياً بذلك»[109]. وحمل أمين الخولي لواء «النظرية الإقليمية»، وجعل منها «النظرية الأولى التي يريد أن يعتمد عليها في الدراسة الأدبية، فلا تشاركها نظرية أخرى، ولا يقوم إلى جانبها منهج ثان، وإنما هي وحدها من دون الطرائق الأخرى في الدرس الأدبي التي يجب على الباحثين أن يتبعوها مطمئنين لها راضين عنها»[110]. وكان يبشر بالاقليمية ويدعو الباحثين إلى اتخاذها منهجاً في دراسة الأدب العربي، وهي مرفوضة إلّا إذا درس الأدب بحسب الأقاليم للضرورة المنهجية وحصر الدراسة في مكان وزمان معينين، لا السعي إلى تثبيت الاقليمية والدعوة إلى ثقافة منفصلة عن الثقافة العربية. وتجلّت نزعة الخولي الاقليمية في توجيه الأمناء الذين كان رئيساً لهم ومن أهدافهم: «ألّا يكون الفن نسياناً للذاتية وإهداراً للشخصية، يجول في الأرجاء، يرجم بالظن ويحدس بالوهم، وأن يكون الفن في مصر من مصر ولمصر، فهو في كل اقليم طابع شخصيته وصورة نفسيته، وهو في الأقاليم المتواشجة ذو طابع عام، وله خصائص خاصة»[111] وذهب إلى أن «العربية في مصر ليست إلّا عربية مصرية إن لم تتميز مفرداتها وصيغها عن العربية المراكشية أو العربية العراقية أو غير هاتين، فلا بد أن يتميّز ذوقها ومزاجها الفني عن كل أولئك اللهجات تميزاً جلياً لا يصح الإغضاء عنه في دراسة فنية قوامها الذوق وميزانها الحس الأدبي»[112]. وذكر بعض تلامذته في جامعة القاهرة أنه كان يفسر القرآن الكريم، ويدرس البلاغة العربية بالعامية، ونشر بعض الباحثين أمثلة من ذلك التفسير والتدريس[113]، وهذا يدل على تمسكه بدعوته على الرغم من أنه كان ذا ثقافة عربية اسلامية واسعة، ومفكراً ذا أسلوب رصين، وقد خدم الثقافة العربية خدمة جلّى بما قدم من دراسات تدل على نزعته التحررية وإيمانه العميق بالثقافة العربية الاسلامية. وظهر إيمانه بالاقليمية في بحثه مصر في تاريخ البلاغة، وأوضح خصائص «مدرسة مصرية في البلاغة» تجلّت في كتاب عروس الأفراح للسبكي، ودعا إلى تمصير

(١٠٩) موسى، اليوم والغد، ص ٢٥١.

(١١٠) فيصل، مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي: عرض ونقد واقتراح، ص ١٧٧ ومناقشته ص ١٨٤ وما بعدها، وأمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب (القاهرة: دار المعرفة، [١٩٦١])، ص ٢٤٣ وما بعدها.

(١١١) انظر أهداف الأمناء في مقدمة: أمين الخولي، فن القول في معهد الدراسات العليا (القاهرة: دار الفكر، ١٩٤٧).

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(١١٣) انظر: عطار، الزحف على لغة القرآن، ص ١٠، والجندي، الشعوبية في الأدب العربي الحديث، ص ١٣٤.

البلاغة[114]. إن الحماسة لتغيير مناهج البحث الأدبي دفعت بعض الباحثين إلى القول بالنظرية الاقليمية، وهي نظرية لا يؤيدها الأدب العربي الذي كان واحداً في جميع عصوره مع تنوّع كوّنته شخصية الأديب وثقافته وذوقه.

د ـ الانفصال عن التراث العربي الاسلامي

وكان للتغريبية والمتوسطية والاقليمية دور في التنكر للتراث العربي الذي يمثّل وحدة الثقافة العربية، وكانت الحملة ظالمة عليه. وقد حاول التغريبيون والمتوسطيون والاقليميون أن يسلبوا التراث كل مزيّة، وأن يدعوا إلى نبذه لأنه متخلّف. والذين حاربوا التراث كثيرون، ولكنهم لم ينجحوا، لأن التراث نسغ الحياة، ولن يكون لأمة مكانة في الحضارة الانسانية إن لم تكن عريقة في التراث، وقد كانت الأمة العربية من أعرق الأمم في ثقافتها وحضارتها وتراثها، وكان لها دور عظيم في تنوير العالم وتمزيق حجب الضلالة والظلام.

وكان سلامة موسى من أشد الناس كرهاً للتراث العربي، ويتجلّى ذلك في جميع كتاباته ولا سيما تربية سلامة موسى والبلاغة العصرية واللغة العربية وقد ذهب إلى أن «ماضينا كله سخافات وجهالات لا يصح الافتخار بها»[115]. وموقفه من اللغة العربية والحرف العربي ـ وهما من أهم مقومات التراث ـ يمثّل عداءه المستحكم للتراث العربي أوضح تمثيل.

ومثل سلامة كثيرون إذ حملوا على التراث حملة شعواء وحاولوا هدمه، ولكنه بقي شامخاً لأنه ماضي الأمة المجيد وجذرها الراسخ. ولا تقل جماعة شعر عن سلامة موسى في حقدها على التراث العربي الذي تعدّه عائقاً[116] من التحرر والتراث الذي «يؤمن به شعراء تجمع شعر هو تراث المراحل الوثنية والمسيحية التي مرّت على المشرق العربي بل الهلال الخصيب على وجه التحديد، وهم يفصلون هذا التراث عن التراث العربي فصلاً تعسفياً مقصوداً، فكأنه ليس منه، وهذا هو الآخر واضح في أشعارهم كما هو واضح في كتاباتهم النثرية»[117]. ويعد أدونيس حامل لواء هذه الدعوة، وقد اتخذ من الحداثة سبيلاً إلى تحقيق مآربه ونوازع جماعته. وتتجلّى قمة الحداثة عنده في تراث الشعوبيين، وغلاة الباطنية، وما جاء به الحلوليون ودعاة التناسخ، ولذلك قال: «لنا نحن ماضينا العربي،

---

(١١٤) انظر: الخولي: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص ٢١٩ وما بعدها، وفن القول في معهد الدراسات العليا، ص ١٥٩ وما بعدها.

(١١٥) الجندي، المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١١٦) خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر: دراسة حول الإطار الاجتماعي ـ الثقافي للاتجاهات والبنى الأدبية، ص ٥٤.

(١١٧) مهدي، أفق الحداثة وحداثة النمط، ص ٤١.

هذا الماضي لا نلتمسه في الغزالي وأحمد شوقي وأمثالهما، وإنما نلتمسه في أمرىء القيس وأبي نواس وأبي تمام والشريف الرضي والمتنبي وأبي العلاء المعرّي والحلّاج والرازي وابن الراوندي وشبلي الشميل وفرح انطون»(١١٨)، وقد أدخل في هذا التراث أبا تمام والشريف الرضي والمتنبي ذرّاً للعيون، لأن التراث عنده هو ما يمثل الجاهلية والخروج على القيم العربية الاسلامية، أما التراث الأصيل البنّاء فينبغي الانقضاض عليه وتصفيته، لأن دعاة هذا اللون من الحداثة ليسوا من الماضي «هذا الخيط الأول في نسيج الماضي» واللاماضي هو سرّهم(١١٩)، وليس للتراث قدسية(١٢٠). وأن «معوقات الثورة تكمن في تراثنا»(١٢١) وأنه «ليس مركزاً لنا، وليس نبعاً، وليس دائرة تحيط بنا، حضورنا الإنساني هو المركز والمنبع وما سواه ـ والتراث من ضمنه ـ يدور حوله»(١٢٢). ولا غرابة في هذا الموقف، فقد كشفت الأيام حقيقة جماعة شعر وانفضّ عنها المؤيدون وأصبح بعضهم أعداء لها. وقد سجل قيام هذه المؤسسة الشعوبية الخطيرة المستشرق جاك بيرك في تصريح أحدث دوياً كبيراً حينما قال: «قامت في بيروت مدرسة تموز التي تعمل على التخلص من الفصاحة، وتطارد أي نوع من العروبة يشتمّ منه رائحة التراث، وتضع على رأس هذه المدرسة أدونيس»(١٢٣). وكان لدعوة جماعة شعر أثر في بعض الناشئة فردّدوا ما قالته وهاجموا الغيورين على التراث ووصفوهم بالتخلف وقالوا إنهم «ماحون للتراث مطفئون وهجه»(١٢٤). وقالوا إن «الانشغال بالتراث ظاهرة مرضية»(١٢٥)، وهؤلاء إذ يرفضون التراث العربي إنما يرفضون الثقافة العربية لينتهوا إلى أمرين:

الأول: الانفصال عن الثقافة العربية التي توحّد الأمة وتجعلها كياناً يتحدى العوادي.

الثاني: الارتباط بثقافة أجنبية، وهذا يؤدي إلى الانفصال عن الأمة العربية وضرب وحدتها.

هـ ـ الدعوة إلى ثقافة غربية تخدم المصالح الأجنبية

ورسم التغريبيون والمتوسطيون والإقليميون صورة الثقافة الجديدة، وقد تجلّت عند الأوائل بالاتجاه إلى الغرب وأخذ ثقافته بخيرها وشرها، لأن أوروبا منبع التمدن

---

(١١٨) أدونيس، زمن الشعر، ص ٢٨٣.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٢٠) علي أحمد سعيد [أدونيس]، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب، ٣ ج، ط ٣ (بيروت: دار العودة، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٢)، ج ٣: صدمة الحداثة، ص ٢٧٧.

(١٢١) أدونيس، زمن الشعر، ص ١٣٥.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(١٢٣) الجندي، الشعوبية في الأدب العربي الحديث، ص ٩.

(١٢٤) محمد بنيس، حداثة السؤال (الدار البيضاء: [د. ن.]، ١٩٨٥)، ص ١١٠.

(١٢٥) محمد عابد الجابري، «أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر،» مجلة فصول (القاهرة)، السنة ٤، العدد ٣ (١٩٨٤)، ج ١، ص ٢٠٢.

والرقي، ولن ينهض العرب ما لم يرتبطوا بالغرب ارتباطاً وثيقاً، وكان لدراسة بعض الدعاة في أوروبا وسطوة المستعمرين والمبشرين أثر في هذا الاتجاه التغريبي الذي يجعل العرب أمماً شتى، وبذلك تتصدع وحدة الثقافة العربية، وتسود ثقافات اقليمية ونزعات انفصالية.

ومن الغريب أن معظم دعاة هذا الاتجاه ممن تبوّأوا مناصب كبيرة في أقطارهم، وكانت لهم سيطرة على التعليم والثقافة والاعلام، مما جعل الناشئة يقلدونهم ويتجهون إلى حيث اتجهوا، وقد صدرت مؤلفات كثيرة تنحو هذا المنحى، وتحبذه وتدعو إليه، وتستنكر على الذين يهتمون بالحضارة العربية جهودهم، فسلامة موسى يسخر من العقاد لأنه «يعتز بفضيلة اللغة الفصحى ويؤلف عن خالد بن الوليد أو حسان بن ثابت»[126] ويسخر ممن «يهتمون كثيراً جداً بالتأليف عن الخوارج في أيام علي بن أبي طالب ويهملون التأليف عن الخوارج عن الديمقراطية في أيامنا»[127] ويسخر ممن «يؤلفون عن الخلفاء الراشدين، أو الأمويين أو العباسيين»[128]، ويقول: «لا يمكن أحد أن يعد نفسه بأنه مثقف إذا كان يجهل الماركسية ولو كان يكرهها، لأن الأزمة العالمية هي في صحيحها أزمة ماركسية»[129]، ويرى أن تجنب الثقافة الشرقية أي العربية ـ يكون بمعرفتها، يقول: «أما الثقافة الشرقية فيجب أن نعرفها لكي نتجنبها لما نرى من آثارها في الشرق آثار العبودية والتوكل على الآلهة»[130]، ثم يقول: «فلماذا إذن لا نصطنع جميعنا الثقافة والحضارة الأوروبيتين ونخلع عنا ما تقمّصناه من ثياب آسيا»[131] ويقول: «وليس علينا للعرب، أي ولاء، وإدمان الدرس لثقافتهم مضيعة الشباب وبعثرة لقواهم، فيجب أن نعوّدهم الكتابة بالأسلوب المصري الحديث لا بالأسلوب العربي القديم، ويجب أن يعرفوا أننا أرقى من العرب»[132]. فالثقافة عند سلامة هي الثقافة الأوروبية أما الثقافة العربية فلا خير فيها، وإذا كان لا بدّ من ثقافة فلتكن اقليمية، يقول: «نحن في حاجة إلى ثقافة مصرية، فقد ألفت كتب عن الاسلام وتاريخه والخوارج والأندلس، ولكن لم يؤلف للآن، كتاب عن أخناتون أو القاهرة أو المقوقس أو عقائد الشيعة في مصر أو تاريخ اليونان عندنا أو المماليك، أو نحو ذلك، مما يمس النفس المصرية، ويؤثر أو قد أثّر فيها»[133].

ولكن هذه المرحلة لم تحقق ما سعى إليه المخططون، لأن الوعي القومي عمَّ الوطن العربي، وبدأ العرب يحققون ذاتهم ويؤسسون ثقافة جديدة تستمد من الماضي أصولها ومن الحاضر فروعها وتستشرف المستقبل بثمارها.

---

(١٢٦) موسى، البلاغة العصرية واللغة العربية، ص (هـ).
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(١٢٨) موسى، تربية سلامة موسى، ص ٢٦٧.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(١٣٠) موسى، اليوم والغد، ص ٨.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٩.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

وعادت الفتنة جذعة وظهرت في جماعة شعر، وكان أدونيس من أبرز دعاة هذه الجماعة، إذ حاول أن يدرس الثقافة العربية في كتابه الثابت والمتحول، ويضع لها تصوراً منطلقاً من قوله: إن الثقافة العربية بشكلها الموروث تحول دون أي تقدم[١٣٤]، وإنه لا بد من تحرير الانسان من كل سلفية[١٣٥]، وإن الثقافة العربية مؤسسة على الشرع، لا الحرية[١٣٦]، وإنها ثقافة إعادة وتكرار[١٣٧]، ودعا إلى إعادة تقويم الثقافة العربية بجوانبها التراثية خاصة[١٣٨].

ويظهر من كتاباته أن الثقافة العربية التي يؤمن بها تتمثّل في:

١ ـ إحياء الاتجاهات المريبة، وما قاله الشعوبيون.

٢ ـ إعلاء شأن الحركات الهدّامة كالزنج والقرامطة والبابكية والخرّميّة.

٣ ـ إحياء شطحات الصوفية والتمسّك بما قاله الملاحدة كابن الراوندي.

٤ ـ بعث الفكر الوثني وإحياء الأساطير والخرافات[١٣٩].

إن هذه الدعاوى التي رفعها التغريبيون والمتوسطيون والإقليميون خطرة لأنها تؤدي إلى نشوء ثقافات منفصلة. ولما كانت الثقافة لا تقوم إلاّ على أصل، فسيعمد بعضهم إلى اقتباس ثقافة تمثّل ميوله ويبني عليها ثقافة جديدة تكون منفصلة عن الثقافة العربية وعن ثقافة غيره في قطره أو الأقطار العربية الأخرى، وفي هذا التشتت والضياع وانفصام عرى وحدة الثقافة العربية. وهو ما يسعى إليه النظام العالمي الجديد، بهدف طمس الهوية القومية وظهور ثقافات متعددة، أو ثقافة تنصهر في الثقافة الأممية التي تدعو إليها الدول الاستعمارية. وقد تجلّى أثر النظام العالمي الجديد في الدعوة إلى مسخ الثقافة العربية وفكّ عرى وحدتها في الندوتين اللتين عقدتا في عام ١٩٩٢ في أصيلة في المغرب والقاهرة، إذ حاولتا تثبيت مفهوم «الثقافات العربية» بدل «الثقافة العربية» مما سيؤدي إلى طمس الهوية العربية وإيجاد ثقافات اقليمية ترسخ بمرور الأيام ويصبح الوطن العربي أوطاناً متعددة لكل جزء ثقافة منفصلة عن الثقافات

---

(١٣٤) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب، ج ١: الأصول، ص ٣٢.

(١٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤.

(١٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥.

(١٣٧) أدونيس، زمن الشعر، ص ٢٦، ٤٧ و٥٠.

(١٣٨) أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب، ج ٣: صدمة الحداثة، ص ٢٧٧.

(١٣٩) انظر: علي أحمد سعيد [أدونيس]: مقدمة للشعر العربي، ص ٣٩ و١٣٠؛ زمن الشعر، ص ٦٠، والثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب، ج ١: الأصول، ص ١٩ و١٠١ وج ٣: صدمة الحداثة، ص ٢٦٦.

الأخرى، وفي هذا ضياع لوحدة الأمة التي سعى من أجلها المخلصون قروناً.

إن الدعوة إلى ثقافات عربية من الأخطار المحدقة بالأمة، وهي دعوة تقف وراءها الدول الاستعمارية وينفذها المتنفعون من الإقليمية، وكأن العقد الأخير من القرن العشرين يشهد ردة إلى عقده الأول يوم ظهرت التغريبية والمتوسطية والاقليمية، ولولا المخلصون لأصبحت الأمة العربية أمماً شتى، ولضاعت لغتها وثقافتها وحضارتها، كما خطط الخوارج في مطلع هذا القرن، وهنا يأتي دور المثقفين العرب في الوقوف بوجه التيارات المريبة، وفضح أهداف الندوات الاقليمية، والكشف عن زيفها، والعمل الجاد من أجل الحفاظ على الثقافة العربية، وجعلها واحدة تعبّر عن الروح العربية وأصالتها الفكرية في خضم الأحداث التي تعصف بالعالم، وتحاول أن تقضي على الهوية القومية باسم «النظام العالمي الجديد».

- ٤ -

هذه نظرة في «الحركات المناوئة لوحدة الثقافة العربية» وقد اتضح فيها أنه عزّ على المستعمرين وأتباعهم أن تظل الأمة العربية موحّدة لغةً وثقافةً ومشاعرَ ومصيراً، فأخذوا يدسّون عليها، مستغلين الجهل الذي كان يسود الوطن العربي في مطلع القرن العشرين، والدعوة إلى التقدم والحياة الكريمة، وخدع الناس في أول أمرهم لأنهم سمعوا كلاماً حلواً، وطافت أمامهم الأماني العذاب، وكان من أخطر تلك الحركات التغريبية والمتوسطية والاقليمية، وقد حملها رجال لهم وزنهم الثقافي والاجتماعي والسياسي مما جعل الكثيرين من العرب يصدقون دعواتهم ويبنون عليها الآمال، ولكنهم عزفوا عنها حينما وجدوا آثارها تزعزع وحدة الثقافة العربية، وتهدم اللغة وتغير الحرف، وتنسف التراث، وتدعو إلى ثقافة بعيدة كل البعد عن طموحهم وحريتهم واستقلالهم ووحدتهم، ووقفوا موقف الجدّ والإخلاص. وقد كلفهم ذلك كثيراً من الجهد والوقت، ولكنه جهد لم يضع؛ لأنه حفظ الثقافة العربية وصان كرامة الأمة.

ولكن هل توقفت الحركات المناوئة لوحدة الثقافة العربية؟ إن المتتبع للثقافة لا يزال يسمع هنا وهناك أصواتاً ترتفع لهدم الأمة العربية عقيدةً وفكراً، وتسعى إلى تكبيلها بقيود قد تكون أشد من قيود الماضي، وستظل هذه الحركات ما دامت المطامع الاستعمارية وما دامت المصالح الشخصية، وسيبقى المخلصون لأمتهم ووطنهم يذودون عن وحدة الثقافة، ويصدون تيارات الهدم مهما تغيرت أساليب الخوارج وتنوّعت وسائلهم وكثرت اغراءاتهم، وسيكون النصر لمن يصدق في عقيدته ويحقق وحدة أمته ﴿ولينصرنَّ الله من ينصره، إن الله لقوي عزيز﴾(١٤٠).

---

(١٤٠) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية ٤٠.

٥ ـ العقيدة الاسلامية، وأثرها في وحدة الثقافة العربية ـ الاسلامية

عرفان عبد الحميد فتاح (*)

توطئة وتمهيد

الثقافة العربية ـ الاسلامية مصطلح يراد به: منظومـة مغلقة (Closed System) من الأسئلة الأسـاسية والجـوهريـة ذات العلاقـة بالعـالم المادي ومكـانة الانسـان فيه، وصـور الإجابـة والحلول المقترحـة لتلك الأسئلة انطلاقـاً من قاعـدة قيميـة (Scale of Values) تحدد المقياس العام لتلك الأسئلة وأجوبتها معاً.

والثقافة العـربية الاسـلامية تشتمـل ـ كما سنفصـل القول ـ عـلى عقيدة عقليـة نظرية يستقل بدراستها علم أصول الدين، وأحكام شرعيـة عملية، يختص بـدراستها علم الفقه، ثم منظومة من القواعد الأخلاقية التي تحدد الإطار العام للنـظر والاجتهاد الانساني[1].

وهذه الثقافة في عرف المنتمين إليها تتسم أصالة بالعالمية (Universalism) سواء في مبادئها وتعاليمها وآفاقها، أو في امتداداتها الزمانية والمكانيـة، أو في تعدد الأجنـاس

(*) الأمين العام لمنظمة المؤتمر الاسلامي الشعبي، بغداد.

(١) يقول الشهرستاني: «من المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصـل والطاعـة فرع، فمن تكلّم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلّم في الطاعة والشريعة كان فـروعياً. فالأصـل هـو موضوع علم الكلام والفرع هو موضوع علم الفقه. وقال بعض العقلاء كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنـظر والاستدلال، فهو من الأصول، وكل ما هو مظنون، ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع». انـظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ٢ ج في ١ (القاهـرة: مكتبة ومـطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨١هـ/١٩٦١م)، ج ١، ص ٤١ ـ ٤٢. وقـارن مع: أحمـد أمين، فخـر الاسلام، ط ٦ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠)، ص ٧١ ـ ٧٥.

البشرية التي شاركت في تأسيسها، وإنماء مضامينها، وإثراء مكوّناتها واستمرارية دفقها وحيويتها.

وهذه السمة العالمية لثقافتنا آتية لا ريب من استنادها إلى وجه الأصالة والاستقلال، إلى رسالة دينية، هي الأخرى من أخص خصائصها: نزعتها العالمية، كما هو ثابت وواضح من المبادىء العامة التي أقرّها القرآن الكريم، وأكدتها السنة النبوية الشريفة، باعتبارهما المصدرين الخالدين لهذه الثقافة.

ومعروف أن أية ثقافة تتسم بالعالمية ـ بالمعاني والاعتبارات الآنفة الذكر ـ تحملها عادة جماعة بشرية معينة، تنتمي إلى عنصر له خصائصه القومية، ولغته الخاصة، وعاداته وتقاليده، ثم تتحوّل هذه الثقافة ذات الملامح القومية من دائرة قوميتها الخاصة إلى دائرة جامعة وعالمية (Super-Nationalism) تضم قوميات متعددة انضوت تحت الرسالة الدينية التي بشّر بها أصلاً العنصر الحامل لها.

إن عدم الانتباه إلى هذا التداخل والتحوّل الطبيعي من القومي إلى العالمي هو ما دفع العديد من المستشرقين إلى فرضيات قاصرة تفتقر إلى الموضوعية والنظرة النقدية. إذ ذهب بعضهم إلى أن الإسلام دين عربي وطني وقومي، كما زعم هنري لامانس؛ وأن محمداً كان نبياً وطنياً وقومياً، اقتصرت فكرته الأولى على وطنه العربي فحسب، مستشهداً لرأيه بظواهر بعض الآيات، وبعيداً عن مناسبات نزولها، كقوله تعالى ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾(٢) وقوله تعالى ﴿لتنذر أمّ القرى ومن حولها﴾(٣)، في حين ذهب آخرون، من أمثال كايتاني وڤون كريمر وكولدزيهر وهاملتون جب إلى أن الرسالة الاسلامية كانت ابتداءاً رسالة عالمية تجاوزت في نداءاتها وتعاليمها الحدود القومية والوطنية للعرب، صدوراً عن آيات أخرى من ذلك قوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلاّ كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾(٤) وقوله تعالى ﴿وما هو إلاّ ذكر للعالمين﴾(٥).

أولاً: مراحل الثقافة العربية ـ الاسلامية، ومكوّناتها الأوليّة

يمكن القول إجمالاً إن المكونات الأوليّة لثقافتنا العربية الإسلامية، هي:

١ ـ المبادىء العامة والقواعد الكلية التي جاء بها القرآن الكريم، وفُصلت فيها

(٢) القرآن الكريم، «سورة الشعراء،» الآية ٢١٤.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٩٢.

(٤) المصدر نفسه، «سورة سبأ،» الآية ٢٨.

(٥) المصدر نفسه، «سورة القلم،» الآية ٥٢. انظر: اغنتس كولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط ٢ ([القاهرة]: دار الكتب الحديثة، ١٩٥٩)، ص ٣٩ ـ ٤٠، و Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey*, 2nd ed. with revision, Oxford Paperbacks University Series; Opus 17 (London: Oxford University Press, 1969), p. 69.

السنّة النبوية الطاهرة، مما لا نحتاج إلى بيانها، إذ يقتضي أمر الإحاطة بها كتابة تاريخ مفصّل لا يتّسع المقام حتى لبيان الخطوط العريضة له، وإنما يكفي التأكيد في هذا المقام: «بأنه ليس ثمة نشاط عقلي عرفه المسلمون إلاّ وله نقطة بدء اسلامية، بدأ أولاً في ضوء تعاليم الإسلام، وشبّ تحت كنفه وتغذّى ما استطاع من الكتاب والسنّة، ثم لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجي ومدد أجنبي، فنما وترعرع، وتفرّع وتشعّب، ولكن بقي في كل حال وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به»(٦).

٢ ـ العناصر الثقافية المستمدة من تراث العرب في الجاهلية، وذلك بتبنّي ما لا يتعارض من مفردات هذا التراث مع أصول العقيدة الاسلامية التي جاءت نسخاً لما قبلها، أو بإحداث تغيير جوهري في دلالات وإيماءات عناصر أخرى من هذا التراث؛ عبر عملية تطويع ايجابية (Orthogenetic Change)، اجتثّت خلالها تلك العناصر من دائرتها القِيَمية المهيمنة عليها، وتحوَّلت من ثقافة مغايرة لحقائق الإسلام ومعالم رسالته، إلى عناصر تتوافق مع المبادىء العامة والمقاصد النهائية لتلك الرسالة، عبر عمليات تنقيح وتهذيب وتطويع(٧).

وقد مكّن لهذا التوجّه في تطويع عناصر من التراث الجاهلي النظرية القرآنية التي يفهم منها أنّ الوثنية العربية طارئة عارضة علي الحياة الدينية للعرب، وأن الأصل في ديانتهم صدورها عن الحنيفية التي نادى وبشّر بها سيدنا ابراهيم الخليل. يدل على ذلك أن أقواماً من العرب كانت تعتقد الدين الحنيفي؛ ورفضت عبادة الأوثان والأصنام باعتبارها ديانة مهترئة وثقافة غريبة لا معنى فيها(٨).

٣ ـ عناصر من الثقافات الأجنبية التي وجدها العرب المسلمون في الأراضي المفتوحة، إبّان عصر الفتوحات، والتي تمّ احتواؤها واستيعابها ـ بادىء الأمر ـ من غير

---

(٦) ابراهيم بيومي مدكور، في الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق، مكتبة الدراسات الفلسفية؛ ١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٧)، ص ١٩٥. وقد أكّد هذا المعنى من قبل رائد الفلسفية الاسلامية الحديثة الشيخ مصطفى عبد الرازق، حيث يقول: «والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الاسلامي وتطوره، مهما يكن شأنها، فهي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به ولم تخلقه من عدم». انظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م)، ص ٩٨.

(٧) انظر: «تقاليد العرب التي أقرّها الإسلام وبعض عاداته،» في: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٢٤٥؛ أمين، فجر الإسلام، ص ٧٤؛ عبد الرحمن البزاز: من وحي العروبة (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠)، ص ١٩٩، وهذه قوميتنا (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٣)، ص ٦٢.

وفي كتب أصول الفقه عامة أبواب تفصل وتدقق في العادات والعوائد الجاهلية التي أقرّها الإسلام بعد تعديل وتغيير في الصور الخارجية وفي المقاصد النهائية لتلك العوائد والعادات والأعراف، كالحج والصوم، والمضاربة والسلم. انظر: عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، ط ١٠، ص ٩٣.

(٨) الشهرستاني، المصدر نفسه، ج ٢، الباب ٣: «آراء العرب في الجاهلية،» ص ٢٣٢ وما بعدها.

إرادة واعية في الانتقاء، أو قصد معين في الاختيـار. وهذه المـرحلة تؤشر نفاذ العـديد من عنـاصر الثقافـات المحلية التي صـارت تعرف عنـد الاسلاميـين بـالعلوم الـدخيلة والمهجـورة وعلوم الأوائل المنتحلة[٩]، والتي تعكس بـطبيعتها خصـائص ثقافـات محلية أعجمية، لا تلتئم ولا تتفق، بل تتنافى وتتعارض في أكثر من جهة واعتبار مع أوليـات العقيدة الإسلامية، ونزعتها العالمية، ومقاصدها الإنسانية ووحدة مفاهيمها وتصوراتها التي أسقطت من الاعتبار التوجهات الإقليمية والمحلّية والعنصرية.

ومثلما أعانت «النزعة الحنيفية» التي أكّدها القرآن الكريم عـلى تمثّل عنـاصر من التراث الجاهلي فإن النظرية القـرآنية في «وحـدة المصدر المشـترك» للأديـان السماويـة، وتأكيد صدورها جميعاً من منطلق وحـدانية الله تعـالى، وتبعية المخلوق للخـالق، وأن الأديـان جميعاً إنمـا تشكّل حلقـات تقويميـة، متتابعـة ومتدرجـة في سلّم الوعي الـديني والكمال الانساني والوحدانية المنزهة عن أوضار الشرك والوثنية ﴿ومـا أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ نوحيَ إليه أنّه لا إله إلاّ أنا فاعبدونِ﴾[١٠]؛ كل هذه الاعتبـارات قد هيّـأت فرصـة واسعة لعمليات الاستمدادات الثقافية بين الفكر الاسلامي ودوائر الفكر والثقـافة التي كانت قائمة في البلاد المفتوحة.

لقد تجسّدت مديات هذه الاستمدادات الفكرية «الاعتباطية» من دوائر الثقافات الأجنبية في ظهور مجموعات فكرية هجينة ومركّبة (Heterogenetic Culture) اصطلح عليها في تراثنا بفِرَق «الغلاة»، اتسمت عقائدها وأفكارها بالتلفيقات الفكـرية التي لا تنتظمها قاعدة أو نسق فكري موحّد؛ شأنها شـأن المذاهب الفلسفيـة التلفيقية المـركّبة عموماً، وقد عكست هذه المجموعات الفكرية بقايا أفكار وعقائد وأنماط سلوكية غائرة حـاول الإسلام نسخهـا وإبطالهـا، ومثّلت في عرف الإسـلاميـين شـذوذاً في العقـائـد وانحرافاً في السلوك: كالتبشير بالحلول والاتحاد وبالتشبيه والمماثلة والتجسيم، ودعوى أن النبـوة فيض دائم باقٍ ومستمـر، وأن دائـرتـه لم ولن تغلق، ومن ثم إدعـاء النبـوة والولاية، والقول بالتناسخ وإنكار المعاد الأخروي والدعوة إلى وحدة الأديـان وإسقاط الفرائض والعبادات واستحلال المحرّمات[١١]، ونزعـات شعوبيـة في دائرة الأدب تبشّر

---

(٩) انظر: اغنتس كولدزيهر، «موقف أهل السنة القدمـاء إزاء علوم الأوائل،» في: اغنتس كـولدزيهـر، الـتراث اليونـاني في الحضارة الاسـلامية: دراسـات كبار المستشرقـين، ترجمـة عبـد الـرحمن بـدوي، دراسـات اسلامية؛ ١، ط ٣ ([القاهرة]: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥)، ص ١٢٣ وما بعدها.

(١٠) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية ٢٥.

(١١) عن الآثـار المدمـرة لهذه الأفكـار المتحلة التي تمثّـل بـدايـات الصراع الثقـافي الأول بـين الاسـلام والتقاليد الثقافية المغايرة له، انظر: عرفان عبد الحميد فتّاح، دراسات في الفـرق والعقائـد الاسلاميـة، ط ٣، الفصل الخاص بالغلاة، ص ٧٤ - ٨٨.

هي الأخرى بأدب ماجن تارة، وأدب شعبي ساقط تارة أخرى، قصد به محاربة موارد الثقافة العربية الأصولية(١٢).

لقد تطلبت عملية التصدي لهذه الانحرافات العقيدية والسلوكية بذلَ مجهود موصول ومنهجي امتد إلى أكثر من ثلاثة قرون، خاض خلالها العلماء، والفقهاء والأدباء والمتكلمون، كلٌ من دائرة اهتماماته وتخصصه، معركة المواجهة ضد هذه التيارات الثقافية الناشزة التي استهدفت ـ تارة ـ فرض «قسمات فكر محلي» على الثقافة العربية، اكتسحه الإسلام وتجاوزه، وفرض عليه مفاهيمه وتصوراته، وأخرى بالدعوة إلى فكر أممي تجسّد في «المذاهب الغنوصية» التي شكّلت تحدّياً مستمراً للفكر الديني عامة، وكانت تبشّر بديانة عالمية لاخصوصية تميّزها، ونظريات معرفية تقوم على الكشف والإلهام لا تضبطها قاعدة أو منطق، استطاعت بما تنطوي عليه من نزعات الاستغواء والاستهواء والروحانية الممزوجة بألوان السحر والشعوذة أن تفرض نفسها من قبل على الفكرين اليهودي والمسيحي، على تفاوت في التأثير والأقدار(١٣).

لقد شهدت هذه المرحلة التي يمكن تسميتها بمرحلة البناء الفكري المنظّم

---

(١٢) Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Studies on the Civilization of Islam,* edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon Books on World Affairs (Boston: Beacon Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1962), «The Social Significance of Shu'ubiya,» p. 62.

(١٣) شكّلت العقائد الوثنية المتوارثة عن الأديان السامية القديمة، كالفينيقية والكنعانية، وكذلك تعاليم الفلسفات الغنوصية المشدودة إلى الهلّينستية تحدياً قوياً لليهودية والمسيحية استمر فعله لقرون عدة، وتسبّب في خلق أزمات حادة ونزعات هرطقية وانشقاقات دينية داخل البنية الدينية لليهودية والمسيحية، اقتربت في سلبياتها أحياناً من الردّة الكاملة عن تعاليم الديانتين المعتبرة والمعتمدة. ففي أعقاب استيطان موسى عليه السلام، وقومه في الأراضي المقدسة بعد خروجهم من مصر سرت إلى الموسويين العديد من المعتقدات الآرامية والفينيقية، مثل تقديم الأبناء قرابين للآلهة، وامتهان الفُحش المقدس، والبكاء على تموز والاحتفال بالأعياد الوثنية مثل عيد الخصوبة. وإبّان العصر السلوقي انصهرت جماعات من اليهود في ثقافة العصر الهلينستي التي أراد السلوقيون فرضها قسراً على مواطني دولتهم ومنهم اليهود، فظهرت جماعات يهودية بقيادة جاسون الذي عينته السلطات الحاكمة حاخاماً أكبر ارتدت كلية عن العقيدة الارثدوكسية المعتمدة، إذ فرضت عقوبة الإعدام على من يلتزم بعطلة السبت أو يحرم لحم الخنزير وأحرقت هذه الجماعات المرتدة الكتب المقدسة، وحُوّل المعبد السليماني بأمر من انطيغوس الرابع (١٧٥ ـ ١٦٤ق. م.) إلى معبد وثني للإله زيوس. انظر: مادة «اليهودية،» في: دائرة المعارف اليهودية، و

Isidore Epstein, *Judaism: A Historical Presentation,* Pelican Book; A 440 ([Harmondsworth], Middle sex; Baltimore, Mad.: Penguin Book, 1959), pp. 90-92.

واستمرت تحديات الفلسفة الغنوصية بعد ظهور المسيحية إذ شهدت القرون الثلاثة الأولى من تاريخ المسيحية انشقاقات مذهبية، وتأويلات روحانية مسرفة للعقيدة المسيحية على أيدي آباء الكنيسة الغنوصيين من أمثال: باسيليدس، فالنتينوس، ومارقيون، أخرجت المسيحية من صورتها الكاثوليكية الجامعة إلى ديانة عالمية لاخصوصية لها. انظر: اميل برييه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلّينستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٣٠٥ وما بعدها.

(Integration) عملية إعادة صياغة واسعة لمفردات الثقافة العربية ـ الإسلامية، وذلك بوضع إطار عقائدي مُحكم لها وفرضٍ مبادىء أخلاقية عامة عليها حفظت ـ من بعد ـ لهذه الثقافة: هويتها المستقلة، وشخصت معالم أبعادها، وحدّدت مناهجها، وهي العملية التي باشرتها المدارس الكلامية الكبرى، وتجسّدت جهودها في مدونات عقائدية، جامعة ومانعة، تفصل ما هو إسلامي وعربي وتميّزه عما هو غريب ودخيل، ومنتحل وأجنبي، وناشز لا يتفق ولا يتصادى مع الأصول الكبرى للعقيدة الاسلامية التي حدّدت في القواعد الكلية الآتية:

- الإيمان بالله، وتوحيده، وتنزيهه، ونقض نظريات الحلول والتجسيد والمماثلة والتشبيه والإثنينيات المجوسية عامة.

- الإيمان بالنبوات وبنبوة محمد ﷺ خاتم الرسل والأنبياء، فلا نبوة بعده.

- الإيمان بالمعاد الروحاني والجسماني، إسقاطاً لنظريات القائلين بالرجعة والتناسخ(١٤).

ولقد ترسّخت معالم هذا المنهج الثقافي الجامع الذي صار يعبّر عن مفاهيم وتصورات كلية، وتشكل حقيقة الأمة وجوهرها وشخصيتها المعنوية بفعل عاملين متلازمين:

الأول، المدوّنات الكبرى المعتمدة في أصول الدين وقواعده والتي تناولت بالبحث والدراسة، والتمحيص والتدقيق، والموازنة والاختبار آراء أتباع المذاهب المختلفة، والمدارس الفلسفية المعروفة، وعقائد الأديان السماوية وغير السماوية، وعرضت بإسهاب وتفصيل دقائق هذه العقائد والأفكار بغية التعريف بها، ثم التصدي لزيفها، وبيان مخالفتها أوليات العقيدة الاسلامية. لقد أُريد بهذا الجهد الذي تواصل لأكثر من ثلاثة قرون تحقيق غرضين اثنين: أولهما، بيان نقاط الضعف والتهافت في عقائد المخالفين، وايراد شبهاتهم والردّ عليها ومحاولة اسقاطها، وتطهير الساحة الثقافية من بقاياها وترسباتها. وثانيهما، صياغة العقيدة الاسلامية، صياغة عقلية، نظرية، محكمة ودقيقة، تحدد معالمها وتشخص صورتها، وتمنع اختلاط غيرها بها، وتحفظ لها أصالتها واستقلاليتها. فألّف أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ ـ ٩٤٤م) كتابه: **مقالات الاسلاميين واختلاف المسلمين**: بياناً ورصداً وتوضيحاً لمذاهب الاسلاميين، وألّف كتابه الآخر: **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**: شرحاً وتحديداً ورسماً للعقيدة الصحيحة وأركانها.

---

(١٤) Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, p. 202.

وسار على منهاج الأشعري وتابع طريقته في الردّ على المخالفين وبيان العقيدة الصحيحة تلامذته وأتباع مدرسته من بعده، فألّف أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ ـ ١٠١٣م) كتابيه **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة**، و**الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به**، وألّف أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٥هـ ـ ١٠٣٧م) كتابيه **الفرق بين الفرق** و**أصول الدين**، وألّف إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ ـ ١٠٨٥م) كتباً ومدوناتٍ عدة منها: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد**، و**العقيدة النظامية**، و**لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنّة والجماعة**. وألّف فخر الإسلام البزدوي (ت ٤٨٢هـ ـ ١٠٨٩م) كتابه **أصول الدين**، وألّف الشهرستاني **نهاية الإقدام في علم الكلام**، و**المِلَل والنِحَل**، و**مصارعة الفلاسفة**[١٥].

ومع ظهور الإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ ـ ١١١١م) على مسرح الثقافة العربية الاسلامية، وبروز الحاجة إلى معادلة توفيقية جديدة، وبإطار جامع جديد، لثقافة تتجاوز الأزمة الحادة المتفاقمة داخل الفكر الديني في الإسلام، بدأت محاولة ثانية لإعادة صياغة مفردات الثقافة العربية الإسلامية من منظور توفيقي (Syncretic) تتواءم في إطاره الكلي الاتجاهات الثقافية المتصارعة من: سلفية ظاهرية؛ وصوفية جوّانية؛ ومناهج عقلانية؛ شكّلت من بعد نموذجاً كلياً للمحاكاة (Master Pattern) استمر سائداً حتى مطالع هذا القرن[١٦].

أما العامل الثاني، فهو ظهور المؤسسات العلمية والمدارس الجامعة التي كان يتولى التدريس فيها والإشراف على مناهجها العلماء الذين آمنوا بالمنهج التوفيقي الجامع الذي أشرنا إليه. وكانت هذه المدارس بمناهجها تعكس وحدة المنطلقات والغايات، وتضم في مفرداتها دراسات لغوية[١٧] وفقهية وأصولية وكلامية وطرفاً من

---

(١٥) عن المدرسة الأشعرية وشيوخها، انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، **دراسات في الفكر العربي الاسلامي: أبحاث في علم الكلام والتصوف والاستشراق والحركات الهدامة** (بيروت: دار الجيل؛ عمّان: دار عمار، ١٩٩١)، الفصل الخاص بـ: «علم الكلام أو فلسفة الدين،» ص ١٧٩ ـ ١٩١.

(١٦) يقول الإمام الغزالي عن هذا المذهب الجمعي التوفيقي الذي أقامه: «لعلك تقول: كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلّا على مذهب واحد. فما الحق من هذه المذاهب... فجانب الالتفات إلى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب». انظر: فتاح، المصدر نفسه، ص ٣٥١ وما بعدها.

(١٧) يقول ابن خلدون عن علم اللسان العربي: «أركانه أربعة وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة. إذ مأخذ الشريعة كلها من الكتاب والسنّة وهي بلغة العرب، ونقلها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ٧ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩)، الفصل ٣٦: «في علوم اللسان العربي،» ص ٥٤٥. =

العلوم الطبيعية والفلسفية باعتبارها جميعاً حزمة واحدة لا تتكامل شخصية العالم والمثقف العربي المسلم إلاّ بالإحاطة بها جميعاً، من حيث تلازم أطرافها، واعتماد بعضها على بعض. وهكذا انتهت هذه المؤسسات العلمية بمناهجها التي شكّلت نموذجاً مطّرداً؛ بخاصة في دائرة الدراسات الشرعية العلمية، إلى صياغة إطار لوحدة السلوك ووحدة المشاعر والانتماء المشترك، إطاراً عاماً شكّل رابطة جامعة تجاوزت الاعتبارات الاقليمية والعرقية، واستقلت بكيانها المعنوي عن سلبيات ومخاطر التجزئة السياسية وغياب السيادة المركزية من حيث إنها جسّدت نمطاً مشتركاً في الحياة، له معالمه وخصوصيته، وصارت الشريعة بأحكامها الجامعة الملزمة تجسّد خلاصة الروح الاسلامية، والتعبير الأكثر دقة عن مضامين وحدة الثقافة الاسلامية بل ولبّ الإسلام وحقيقته الكلية، وهيّأت قاعدة صلبة حفظت للأمة وحدتها المعنوية، وتجسيداً واقعياً معاشاً لعقيدة نظرية كان يمكن أن تتحول بدونها إلى مجرد وحدة إيمانية لا غير[18].

وهكذا وفي الوقت الذي هيّأت الصياغة التجريدية للأصول والقواعد النظرية للدين فرصة انتماء شعوب وأقوام ذوات ثقافات محلية، وتقاليد وطنية متباينة ومختلفة إلى الجامعة الاسلامية والثقافة العربية، من غير أن يفقدها هذا الانتماء إلى الأصول الايمانية خواصها القومية والوطنية، فإن هذه التقاليد الثقافية المحلية هي الأخرى قد حققت لنفسها مستويات معنوية أسمى من حيث ارتباطها بدائرة الثقافة العربية الاسلامية التي أصبحت تقليداً عالمياً جامعاً معتمداً.

وإذا كانت الصياغة النظرية للعقيدة قد هيّأت للأمة وحدة المفاهيم والتصورات والاعتقادات (Orthodoxy)، فإن الإلتزام بأحكام الشريعة قد حقّق هو الآخر للأمة وحدة السلوك والعادات والعوائد والتقاليد (Orthopraxy)، وهكذا تمّت للأمة «وحدة

= وهكذا جعل أئمة الفكر العربي فهم علوم اللسان شرطاً مسبقاً لفهم الدين والشريعة، يقول الامام الشاطبي (ت: ٥٩٠هـ - ١١٩٣م): «إن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلاّ من فهم العربية حق الفهم لأنها سيان في النمط ما عدا وجوه الاعجاز. فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدىء في فهم الشريعة، أو متوسطاً، فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة». انظر: أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص ١١٤ - ١١٥. ويؤكد ابن تيمية هذا التلازم الشرطي بين فهم الشريعة وفهم علوم اللسان، فيقول: «إن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغاً عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن سبيل ضبط الدين ومعرفته إلاّ بضبط هذا اللسان وصارت معرفته من الدين». انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، **اقتضاء الصراط المستقيم**، ص ١٦٢ - ١٦٣. وللمزيد من التفاصيل، انظر: آدم متز، **الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (بيروت: دار الكتاب العربي؛ القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، الفصلان ١٢ - ١٣.

(١٨) انظر: كولدزيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، الفصل الخاص بـ «العقيدة»، ص ١١١، و Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, p. 200.

اعتبارية وقِيَميّة» تجاوزت في صلابتها وقوة فعلها مساوىء التجزئة السياسية وسلبياتها ومخاطرها[19].

ثانياً: خصائص الثقافة العربية ـ الاسلامية

لقد تميّزت ثقافتنا العربية ـ الاسلامية في مرحلة توحيد المنطلقات والمفاهيم ومحاولة صياغة النموذج الثقافي الكلي للمحاكاة بجملة خصائص عامة يحسن بنا إجمالها للاهتداء بها في محاولتنا المعاصرة صياغة نموذج متجدد للمحاكاة.

١ ـ لقد أظهرت الطبقة المثقفة العربية قدرة فائقة في الانفتاح على التراث الأجنبي، رغم تعارض هذا التراث في أكثر من جهة مع أوليات العقيدة الاسلامية. واتسعت حدود وإمكانات هذا الانفتاح الثقافي لتشمل المجالات الفكرية كافة. وشجّع على هذا التبادل الثقافي البنّاء عالمية نداءات الرسالة الاسلامية، وأنها صادرة عن الروح الابراهيمية الحنيفية الممتدة في أعماق التاريخ الثقافي للمنطقة وأن الاسلام إنما جاء ليكمل ويتمم، لا لينقض الأساس المشترك للأديان، مما أعان على نمو نظرية في الاستمداد الثقافي قائمة على التسامح والاعتراف المتبادل بأقدار الأمم والشعوب وثقافاتها[20]. يقول الكندي ـ معبّراً عن هذه النزعة الانسانية الواسعة المهيمنة على الثقافة العربية ـ: «ومن أوجب الحق ألاّ نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار المزيلة، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، وينبغي ألاّ نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق»[21].

ويقول ابن رشد: «ثم ننظر في الذي قالوه (أي القدماء من غير المسلمين) وأثبتوه. فما كان موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه. وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه، وحذّرنا منه، وعذرناهم»[22].

---

(١٩) Gustave Edmund Von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1962), p. 3.

يقول برنارد لويس: «إن جميع الشعوب التي قبلت بهذه التقاليد لها قاسم مشترك واحد من الايمان والولاء للشريعة الاسلامية يطبعها بطابع هوية واحدة، يبقى ويدوم حتى ولو فُقد الإيمان وأهملت الشريعة؟». انظر: برنارد لويس، **الغرب والشرق الأوسط**، ترجمة نبيل صبحي (لاغوس: [د. ن.]، ١٩٦٥)، ص ٣٠.

(٢٠) غوستاف فون غرونباوم، «تأثر الأمم الاسلامية بمدنية الغرب ونظرية الاستمداد الثقافي،» ورقة قدّمت إلى: **الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة**، مجموعة من البحوث التي قدّمت لمؤتمر برنستون للثقافة الاسلامية، جمع وتقديم محمد أحمد خلف الله (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٥٦])، ص ١٨١ وما بعدها.

(٢١) انظر: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠)، ص ٦٠.

(٢٢) أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، =

وهذا الاعتراف والإشادة بجهد المتقدمين مردّه في نظر حَمَلة الثقافة العربية - الاسلامية تارة: وحدة الحقيقة «لأن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[٢٣]، وأخرى لأن الحقيقة مما لا يمكن أن يصلها فرد بعينه: «فالحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطاؤه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل انسان جهة»[٢٤].

٢ - إن الثقافة العربية - الاسلامية أظهرت قدرة فائقة على الهضم والتمثيل وإعادة البناء، وذلك بنقل المفردات والعناصر المستمدة من دوائر الفكر الأجنبية إلى ثقافة عربية - إسلامية أصيلة وخالصة، لا تكاد تشعر معها بالأصل الأجنبي لتلك العناصر. وهكذا طوّعت الثقافة العربية تلك العناصر عبر عملية تغيير ايجابية مقتدرة من عناصر ثقافية غربية منتحلة ومتنافرة في أصولها الأولى مع روح الفكر العربي وقاعدته الأخلاقية، إلى ثقافة عربية في لغتها وتعابيرها ومصطلحاتها، إسلامية في مقاصدها وغاياتها وفي مضمونها ومحتواها. وأعان على تيسير عملية الاستمداد الثقافي هذه ما كان يستشعره المثقف العربي في نفسه من تفوّق في السيادة، ومن انتماء مكين وراسخ لأمة ذات رسالة في الحياة، لها قوة فعل واقتدار على المشاركة في مجريات الأحداث التاريخية وصنعها وتقديرها.

لقد أكّد هذه الخصوصية المتميزة للثقافة العربية الاسلامية جمع كبير من المستشرقين، فيقول كولدزيهر: «إن الإسلام قد أكّد استعداده وقدرته على امتصاص الآراء وتمثّلها، كما أكّد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلاّ إذا حلّلت تحليلاً دقيقاً، وبحثت بحثاً نقدياً دقيقاً»[٢٥]. ويؤكد هذا الأمر برنارد لويس الذي أبان بأن «الحضارة الاسلامية، رغم تنوع أصولها لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة بل هي بالأحرى خلق جديد، انبعثت فيه جميع هذه العناصر لتكون حضارة جديدة أصيلة، وذلك بأن انتقلت إلى صور عربية اسلامية. وهذه العملية سمة مميزة لكل مرحلة من مراحل تطور هذه الحضارة»[٢٦]. وهو الرأي الذي أكّده وأقرّه عامة المستشرقين، بلا استثناء[٢٧].

٣ - إن استمرار هذه الثقافة وقاعدتها الأخلاقية لم يكن موصولاً ومرتبطاً بالوحدة السياسية والسيادة المركزية للخلافة، بل بقيت هذه الثقافة تشكّل هوية معنوية مستقلة

= الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عمارة، سلسلة ذخائر العرب (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢)، ص ٣١ - ٣٢.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، المقابسات، المقابسة (٦٤).

(٢٥) كولدزيهر، العقيدة والشريعة في الاسلام، ص ١١.

(٢٦) برنارد لويس، العرب في التاريخ، ترجمة نبيه أمين فارس ومحمود يوسف زايد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٤)، ص ١٩٢.

(٢٧) انظر مثلاً: ريتشرد فالترز، الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني، ترجمة محمد توفيق حسين (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٨)، ص ٣٤.

بذاتها، تجاوزت الاعتبارات الإقليمية والمحلية، وتحدّت سلبيات التراجع والانحسار والتجزئة السياسية، وغياب القوة والسيادة، واستطاعت رغم كل الظروف الاستثنائية أن تحفظ للأمة وجودها المعنوي وشخصيتها التاريخية؛ وكانت الدرع الذي وقاها من النعرات الإقليمية، والنزعات الانفصالية التي كانت تطفو على السطح داعيةً ومبشّرة بثقافة محلية، وأدب إقليمي، وفنون شعبية، إطارها لهجات محلية، وروّادها أقوام ارتدوا عن نهج الثقافة العربية الأصولية المُبينة، وتنكّروا لحقيقة أن من لا ثقافة له فلا تاريخ له، ومن فقد تاريخه فقد ضيّع هويته وصار تابعاً للآخرين، وانصهر في الأغراب، فلا وجود له بذاته(٢٨).

ومع مطالع العصر الحديث خضعت ساحة الثقافة العربية ـ الإسلامية لتأثيرات الفكر الغربي التي نفذت إلى منطقتنا، لا في صورة حوار ثقافي قائم على الاعتراف المتبادل لخصائص كل من الدائرتين الثقافيتين: الغربية والعربية الاسلامية، وإنما في صيغة استلاب ثقافي مدمر، أريد به اقتلاع البقية الباقية من الروح العربية الاسلامية، وربط المنطقة فكراً وتوجهاً بثقافة الغرب باعتبارها أصبحت: ثقافة وحضارة ذات أبعاد كونية، وتمثلتها شعوب من خارج نطاقها التاريخي، فلا اختيار للأمم والشعوب في الخضوع لقيمها وفلسفتها، من حيث إن أهم خاصيتين لهذه الثقافة الغربية، وهما: العقلانية التي ميّزت عبر التاريخ كل أشكال الفكر التي أنتجها، والتطور التقاني (التكنولوجي) الحديث، الذي أصبح ملكاً عاماً مشاعاً ومجرداً من الخصائص القومية والوطنية، وهو ما جعل من ثقافة الغرب قضية موضوعية ومنظومة فكر كونية (Oecuménical)، ومن تاريخه، تاريخاً انسانياً عاماً ومشتركاً (Universalization of Western History) ليس للأمم والشعوب إلّا الاستسلام لمقولاتها المركزية(٢٩). ويقدر هضم وتمثّل أطراف الأمة العربية والاسلامية لهذا التراث الغربي الكوني في عملية مستمرة، لا مفرّ منها، يكون خروج هذه الأطراف وانقطاعها عن منظومة الثقافة العربية والروح الاسلامية، حتى وإن بقيت في ظاهر أمرها مؤمنة بالعقائد النظرية للإسلام، فذلك لا يغير من حقيقة أنها أصبحت خاضعة في سرّها ونجواها لإيحاءات الثقافة الغربية وتقاليدها المركزية؟(٣٠).

---

(٢٨) Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey*, p. 106, and Von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, pp. 6-9.

(٢٩) انظر تفاصيل هذه الدعوة في: Von Grunebaum, Ibid., p. 72.
وقد اعتبر بعض الغربيين هذا التقمص للمبادىء والمثل الغربية نوعاً من المصادرة والاغتصاب لما هو غربي، نشأة وتطوراً، انظر: Luis Diez del Corral y. Pedruzo, *The Rape of Europe*, translated from the Spanish by H.V. Livermore (London: Ruskin House, 1959), pp. 46-47.

(٣٠) ومن هنا فقد ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأن الاسلام قد فقد تركيا الكمالية التي غدت بعد عمليات التغريب والعلمنة القسرية منطقة تقع خارج حدود ونطاق الثقافة العربية ـ الاسلامية. هذا ما أشار إليه مينورسكي في: ندوة الوحدة والتنوّع في الحضارة الاسلامية، المناقشات، ص ٥٩.

وكان من مظاهر هذا الاستلاب الثقافي (In-acculturation) الذي حاولت الدوائر الغربية فرضه على الأمة وثقافتها قسراً وإكراهاً قيام دعوات ناشزة، روّج لها رواد التغريب، واستهدفت إذكاء عوامل التفتيت والتشتيت، ومخاصمة ومزاحمة عوامل الوحدة في الثقافة العربية، وذلك بالدعوة تارة إلى اللهجات المحلية، وأخرى إلى الكتابة بالأحرف اللاتينية، وثالثة بإحياء الآداب الشعبية التي تعكس حنواً اقليمياً ومحلياً[٣١]، وتشجيع التراث الوثني القديم الذي تجاوزته الثقافة العربية ـ الإسلامية بما انتهت إليها من معادلات توفيقية جامعة.

كذلك روّج دعاة التغريب إلى الفصل بين العروبة والاسلام، متابعة للنزعات العلمانية التي هي من خصائص التاريخ الغربي، ومن نتائج الاتجاهات التي روّج لها في أوروبا دعاة المدرسة الوضعية التاريخية من اليهود[٣٢].

---

(٣١) يقول هاملتون غيب: «وقد كان من أهم مظاهر التغريب في العالم الاسلامي تنمية الاهتمام ببعث الحضارات القديمة التي ازدهرت في البلاد المختلفة التي يشغلها المسلمون الآن... وقد تكون أهميته محصورة الآن في تقوية شعور العداء لأوروبا، ولكن من الممكن أن يمثّل في المستقبل دوراً مهماً في تقوية القوميات المحلية وتدعيم مقوماتها». انظر:

Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, ed., *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World* (London: Gollancz, 1932), p. 342.

والدعوة إلى اللهجات العامية وإلى استخدام الأحرف اللاتينية بشر بها فلاسفة القومية من الفرس أمثال الميرزا جعفر حكيم الهي وآخوند زاده والميرزا حسين خان مشير الدولة المشهور سبهسالار والميرزا ملكم خان وطاليبوف، ممن جعلوا من منافاة ومعارضة الروح الاسلامية، والتبشير بنزعة لاأدرية ملحدة، وتمجيد ماضي ايران الوثني والحرص على بقايا الزردشتية ومنع التحول عنها والدعوة إلى التغريب الثقافي، فلسفة لهم. واتسمت كتابات بعضهم، خاصة ميرزا آغا خان كرماني بعداوة مكشوفة للعروبة والإسلام، وعد الثقافة العربية ـ الاسلامية السبب في انهيار حضارة ايران المجوسية. انظر: آزر طبري، «دور رجال الدين في سياسات ايران المعاصرة،» في: الدين والسياسة في ايران، مجموعة أبحاث ودراسات بإشراف نيكي كدي ([د. م.]: جامعة ييل، ١٩٨٣)، وحميد عنايت، الفكر السياسي الاسلامي المعاصر، ترجمه عن الفارسية وراجعه على الأصل الانكليزي ابراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٣٣٠.

وعلى خطى هؤلاء سار فلاسفة القومية من الأتراك، أمثال ضياء كوك الب. وأول من دعا إلى كتابة العربية بالأحرف اللاتينية في البلدان العربية هو عبد العزيز فهمي، وقد نشر رأيه والردود عليه في كتاب عنوانه: الحروف اللاتينية للكتابة العربية (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٤). انظر: محمد أحمد خلف الله، «القيم الاسلامية والحياة الأوروبية في مصر،» ورقة قدّمت إلى: الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة.

(٣٢) المدرسة الوضعية التاريخية قام بوضع منهجها العام عدد من علماء اليهود المعروفين أمثال: صموئيل هولد هايم (١٨٠٦ ـ ١٨٦٠) وابراهام كايغر (١٨٣٠ ـ ١٨٧٤) وزكريا فرانكل (١٨٠١ ـ ١٨٧٥)، وغيرهم من المنتمين إلى حركة الاصلاح اليهودية التي قادها موسى مندلسوهن بألمانيا (١٧٣٨ ـ ١٧٨٦). ومن أهم الأفكار التي بشّرت بها هذه المدرسة الوضعية، والتي وجدت لها صدى عند دعاة الاصلاح في المنطقة العربية ـ الاسلامية، ما يأتي:

أ ـ انكار المصدر الإلهي للتوراة (الأسفار الخمسة)، والقول ببشريته.

ب ـ رفض سنّة الاختتان التي يوجبها التوراة باعتباره تنفيذاً للوعد الإلهي الذي قطعه سيدنا ابراهيم مع ربّه.

=

وبعد، فإن من المفارقات الداعية إلى التأمل والسخرية معاً، أنه في الوقت الذي تسعى الدوائر الغربية؛ السياسية والثقافية، إلى التبشير بثقافة غربية، كونية وعالمية، أن تشجع تلك الدوائر أيضاً حملات الإفك والإفتراء التي تروّج لها علناً أو من وراء حجاب، وأن تدعو إلى ثقافات محلية مطمورة ومطموسة تريد إحياءها ونفخ الروح في أجداثها التي بَلَت ورمّت، قصد إذابة الهوية الثقافية العربية الجامعة للأمة، وتفتيت وحدتها المعنوية، بعد أن نجحت تلك الدوائر في اغتيال وحدتها السياسية.

= ج ـ إنكار حجّية التلمود ـ الشريعة التقوية المتواترة ـ التي تشكّل الأحكام الشرعية التفصيلية المقنّنة للحياة اليهودية.

د ـ استبدال عطلة السبت بيوم الأحد.

هـ ـ الفصل التام بين اليهودية كدين وبين اليهودية كقومية.

ز ـ الدعوة إلى استبدال اللغة العبرية، بإعتبارها لغة دينية وقومية باللغات الوطنية واللهجات المحلية (لغة اليادّيش).

انظر الفصل الخاص بالحركات الحديثة في اليهودية، ضمن كتاب:

Epstein, *Judaism: A Historical Presentation.*

يقول برنارد لويس: «ولقد قامت بعض الوقت حركة ثقافية قومية بهذه اللغة ودعمت من العناصر اليسارية [تأمل؟] لتبنيها فكرة ثقافة يهودية علمانية شعبية تستند إلى لغة الجماهير». انظر: لويس، الغرب والشرق الأوسط، ص ١٣٨.

٦ ـ ثقافة عربيّة واحدة، وليست ثقافات

نوري حمودي القيسي (*)

ترتفع بين الفينة والفينة أصوات عربية تتحدث عن الثقافات العربية وليس الثقافة العربية. ولا يخفى على المفكّر الحاذق ما يخفيه هذا المصطلح وما يعنيه تعدد الثقافات. إذ ينطلق هذا المصطلح من أسباب ذاتية ضيّقة، وتوجهات محمومة ترفع شعارها أقلام معروفة، وتدعو لها فئات مشخصة، وتموّلها جهات مشبوهة متجاوزة الحدود التاريخية التي أحكمت بناء وحدة الفكر، وجاهلة الدور الريادي الذي حققته وحدة الثقافة الثابتة التي عاشت في وجدان أبناء الأمة أجيالاً وهم يصوغون لبنات المعرفة، تستغرقهم مقولة العلم عبادةً، والفكر هدايةً، والتعليم احتساباً، فهيّأت الثوابت هذه للأمة أسباب نهوضها وكُتب لها أن تأخذ مكانتها، وتحقق لها من الفضل العظيم على الأمم الأخرى ما جعلها موضع اعتزازها وموئل تقديرها. ترتفع هذه الأصوات العربية لتتناسى جهود العلماء الذين امتدوا وهم يحملون فكرها الموحّد، ويسعون من أجل ثقافتها الموحّدة من اليمن عبوراً بالجزيرة العربية والعراق وبلاد الشام، واختراقاً المسافات الشاسعة لتزهو فوق شواطىء الأطلسي عبر المغرب العربي، ناشرةً ظل انسانيتها على افريقيا وأوروبا، ومستقرةً في أعماق كل ضمير حي وقلب مؤمن وصوت مخلص.

ان طرح هذا الشعار المناهض لأبسط قيم الانتماء والمخالف لأولى بديهيات الفكر العربي المتواصل منذ أن وُجدت الأمة، يؤكد التوجه الذي تروّج له أوساط الدعاية المعادية وتهيّىء له الأجواء التي تحاول تمزيق الأمة وتركّز على تقطيع أوصال الشخصية العربية من خلال إطارات قطرية ضيّقة وتكتلات مناقضة للعروبة. وإذا كانت هذه الصيحات قد كتب لها أن تأخذ مساحتها في فترات متفاوتة في بعض

(*) عميد كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

الأقطار العربية، وانتهت إلى ما انتهت إليه كل حركة مناوئة لتيار الحياة المعقول والمنطقي فإن الوعي الثقافي العروبي والانتماء الموحّد للأمة سيقطع دابر هذا التوجّه، وان المثقفين والمفكرين العرب مدعوون إلى الوقوف بوجه هذا التيار المضاد لتاريخ الأمة والمخالف لحركتها الانسانية التي ظلّت أمينة على مبادئها، حريصة على قيمها الأساسية المتمثلة في التراث الحضاري الموحّد واللغة المشتركة والتاريخ والمصير المشترك.

ان محاولة الردّة التي تتبناها بعض الأقلام الرخيصة وتوجهها أموال العرب المسروقة من جهد المتعبين وعرق المناضلين، تحفز الأقلام الخيّرة للتصدي، وتهيىء المناخ المناسب لتجميع كل الخيرين من أبناء الأمة للدفاع عن الثقافة العربية الواحدة التي عاشت في الذاكرة بكل أقدارها، واستقرت في الوجدان بكل خصوصياتها، واحتفظت بعناصرها المشتركة على امتداد تاريخها.

حين انطلقت مواكب النور من جزيرة العرب وهي تحمل رسالة الإيمان، وترفع راية العلم والنور وتنشر العدل والكرامة، وتعيد إلى الانسان ما كرّمه الله به من حق الحياة، كانت هذه المواكب تنطلق، وقد اكتست من تراثها العربي العريق ما يعزّز إيمانها بهذه المبادىء، ويوطّن نفسها على ما يستمد من متغيرات. وكان القرآن الكريم بما كشف عن آياته، وحدّثت به أخباره، وكانت تعاليم الرسول الكريم وسيرته وجهاده صورةً لقدرة متميزة، وصوتاً لروح، لها من الخصائص ما لا نجده في غيرها، فهي جهاد يبعث كوامن الحياة ودوافع العمل في الأمة بأسرها، وفي رجالها المؤمنين ومن يهتدي بهديها من الصالحين الذين وجدوا في الدين وحدة، وفي التشريع سماحة، وفي السيرة نوراً وهداية، وفي التاريخ استذكار أمجادٍ عزيزة وأيام خالدة، ومواقف رائدة. وهي قوة إدراك تنفذ بصيرتها إلى أعماق النفوس، فتعرف بالبديهة الصائبة والوحي الصادق، إشراقة الزمن الذي يمكن أن تحققه قيم الحق وتنشره رايات الفضيلة وتطرزه صفحات التضحية.

لقد وهب الإسلام الناس قدرة البناء، وأغناهم بروح الجهاد، وبثّ فيهم روح الاقتدار، كما أتاح لهم حالة الرضا لكل ما تفرضه عليهم موجبات الحياة الوادعة والآمنة، وهي قدرة تباشر الضعيف فيقوى، وتباشر القوي فتنمى قوته ويعظم إيمانه وتستقيم حياته.

كانت الرسالة إعلاناً انسانياً لكل البشرية، ومنهجاً قويماً أكسب الانسان ما كان يحلم به من سعادة، حتى وجدت كل نفس ضائعة فيها ما كانت تتوق إليه، فعرفت نفسها وانتفعت بها الأمم، فرأت في معانيها كل ما تعلو به النفس الانسانية من سمو وتفخر به البشرية من رفعة، وتجلّت حقيقة هذه الرؤية في الكيفية التي أصبح فيها

العدل طبيعة والحق سلوكاً لا يفارق عمل الانسان ولا ينأى به عن طموحه ولا يغادره مهما تعاونت عليه أسباب الاضطهاد. وكانت سنّة الحياة لا تعرف إلا العدل، ولا ترتضي إلا الحق، ولا تقبل إلا بالعقل يحكم كل قضية، ويفرق بين كل مسألة حتى أصبحت المبادىء ديناً عليه، لا يعيش إلا بها، ولا يتحرك إلا في ظلّها. ولم يقتصر هذا الحكم على فئة من الناس، وإنما هو الحكم الذي ارتضى به العرب لأنفسهم في المراحل الأولى، ثم أصبح غاية لكل من استظل الإسلام وارتضاه ديناً وحياة وسلوكاً. وبنيت الحياة على وفق هذا التصور الذي توالت أسسه واستحكمت حلقاته وانتظمت أصوله، لا يخالفه خليفة، ولا يبعده عن أهدافه والٍ، ولا يسعى من أجل قطع وشائجه أمير. فكانت الدولة واحدة وطّد دعائمها الرسول الكريم ﷺ، فشرعت السنّة الصالحة في تأمين مصالح الدولة من أعدائها وقطع دابر المرتدين الذين حاولوا الوقوف بوجه الدعوة.

وحين استقرّت الدولة الإسلامية، سعت من أجل تثبيت أقدامها في ربوع الجزيرة العربية وتأكيد وجودها، بعد أن قضت على محاولات الردّة التي ظهرت في زمن الرسول أو عقب وفاته، واتجهت بأنظارها إلى تحرير الأقطار المجاورة لبلاد العرب استجابة لداعي الجهاد، وتلبية لمبادىء العدل، وتواصلاً مع ما جاء به الإسلام من تحرير الناس وتكريم الانسان ونشر الرسالة المحمدية في شتى البقاع، فساح العرب من منازلهم وانطلقوا من ربوعهم تدفعهم كرامة الاستشهاد وتهزّهم صلابة الإيمان وتعلوهم سورة الحق، ينتشرون بهذا الشعور خارج حدودهم التي ألفوها، لا يأبهون بقوة في الأرض، وهم واثقون بأن نصر الله لهم أكيد، وكلهم أمل في نيل إحدى الحسنيين الشهادة أو الظفر، تاركين أرضهم التي عاشوا فيها، وأهلهم الذين ترعرعوا بين أحضانهم وذكرياتهم العزيزة التي ظلت عالقة في قلوبهم على الرغم من ابتعادهم عنها. أما مشاهد الصحراء التي انبسطت أمامهم على مدى البصر، وأما جبال الرمل وكثبانها فكانت تستثير في نفوسهم أعزّ الخوافق، وتسمو بهم إلى كل ما يشدّهم إليها انتماءً، ويصلهم بها نسباً وانتساباً. ولا بد ان يطبعهم العالم الجديد بطبائع مناسبة بعد أن اتخذوا مواطن جديدة، وشاهدوا عالماً لم يألفوا طباعه بعد أن انتزعهم الجهاد من حيّز الحياة الضيّقة ليطوف بهم في أرجاء ممتدة، لم يستشرفوها من قبل، فكان الحنين صوتاً عميقاً يلذع أكبادهم، ويثير مواجعهم ويملأ جوانب حياتهم، وهم الذين ارتبطوا بالأرض، وانتسبوا إلى الوطن وتوحدوا على طريق الفكر والإيمان.

لقد أنار الإسلام بنور الإيمان الثابت والتصديق العميق، بما وعد به المؤمنون المجاهدون، بعد أن اهتدت البصائر، وتحرّكت عناصر الخير، واكتشفت ذواتها، فحملت قناديل الهداية وأنارت دروب الضلال، وتألّقت في تلك العوالم ـ برغم قسوتها ـ عواطف انسانية موحّدة عن النجدة والفداء والإيثار والتضحية والذود عن

العقيدة، والتمكين لها في إطار من التاريخ والتأمل فيها من خلال التشريع والالتزام بها في ضوء المبادىء التي بشّرت بها الدعوة. وكان من الطبيعي أن تطبعَ هذه العوامل حياة العرب بمحيطهم الجديد بعد أن اتخذوا مواطنهم فيها واستقروا على أرضها وهي تحمل رسالة الحق وتبشّر بدعوة الإيمان. وكان الإسلام للناس كافة ﴿وما ارسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ [سبأ: ٢٨] فانطلقت مواكب المحرّرين لتقوّض بإيمانها عروش الأكاسرة، ومعاقل الأباطرة، وتهزّ الجبابرة، وترفع راية الله أكبر، وتقودهم إلى الخير والنور وتنشر بين صفوفهم العدل والكرامة، بعد أن خاضوا المعارك الطاحنة، وهم يضطلعون بواجب مقدس ويعانون مشقات النزوح والاغتراب، ويضطرمون بقسوة المعارك وأهوال الحروب، ويسجلون فيها من المواقف ما لم تعرفه العقائد السابقة، ومن المواطن الانسانية ما علقت أخبارها بأسفار التاريخ، ومن التسامح الديني ما ليس له نظير.

لقد استوعبت الأمة بعد حركة الفتح الواسعة شعوباً وجماعات وطوائف مختلفة الأجناس ومتنوعة الثقافة، انحدرت إليها تقاليد واكتسبت من الطبائع الاجتماعية ما تركت بصماتها على سلوكها وعلاقاتها. ولكن هذه الشعوب والجماعات والطوائف بدأت تتبلور في الدولة العربية الإسلامية، وتتوحّد بالتدريج لتصبح وحدة متماسكة يوحِّدها دين، وتنظمّها تشريعات، وتحكمها ثقافة، وتؤطّرها حضارة، وتجمعها أفكار عربية وإسلامية وظيفتها ضمان المحافظة على وحدة الفكر وتطبيق الشريعة والدفاع عن وحدة الحضارة والثقافة من خطر التمزق وضلال الفكر وشتات التفرقة، وهي في أساسها تعبير عن المُثل العليا التي دعت إليها الأمة والصيغة التي وحّدتها الآيات القرآنية، وما جرى به العمل منذ أن ابتدأت الدعوة وكتب للأمة أن تشقّ طريقها، وتأخذ دورها، وتبني حضارتها، وتفسير ذلك في ضوء التطورات السياسية المدعمة بالإيمان القاطع بأن الله هو الذي يوجّه الأمة، وأن الأمّة لا تجتمع على ضلال كما جاء في الحديث النبوي الشريف. والخاصية الرئيسية التي تجمع التشريع على ما هو عليه وتضمن وحدته مع كل ما فيه من تنوّع هي نظرته إلى جميع أفعال البشر وعلاقاتهم بعضهم ببعض على أساس مفاهيم ثابتة، وهي قضية شغلت أصحاب الفكر، واتسعت مدياتها لتتناقش بشأنها العقول، وتذهب بها الآراء مذاهب، ولكنها تنتهي إلى معالجة قضية واحدة في إطار فكر واحد ونظرية واحدة. ومن أجل أن تبقى هذه المقولة ثابتة وصادقة يمكن الاستدلال بمجموعة من الفقهاء والمفكرين الذين عالجوا هذه المسألة، على الرغم من اختلاف مناقبهم وتعدد انتسابهم، دون أن يخرجوا عن اطار الفكر الثابت للأمة لأنهم ينطلقون من قاعدة راسخة. فالحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ، والجاحظ المتوفى سنة ٢٢٥ هـ، وابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ هـ، والماوردي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ، والغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، وابن جماعة المتوفى سنة ٧٣٣ هـ، فهؤلاء الفقهاء على اختلاف آرائهم، وتوجّهاتهم كانوا لا يبتعدون عن

الأصـول، ولا يخالفـون الثوابت، ولا يتجـاوزون التوازن العـام الذي يؤطـر المجتمع العربي الإسلامي، وتنطلق منه أسباب التواصـل مع الـتراث باعتبـاره الينبوع الـدافق لكل المعارف والمنهل الصافي الذي يمدّ الثقافة بمعطيات الحياة.

تكتسب مفـردة الحضارة، وقـد تعددت تعـاريفها واختلفت أنـظار الناس إليهـا وجهاً من وجوه الجهد الذي يقوم به الإنسان لبناء حيـاته وتيسـير السبل الكفيلة بـأداء دوره الإنسـاني، وإشباع رغبـاته المشروعـة في تطمـين ما يصبـو إليه من سعـادة وأمن وعطاء. وفي هذا التوجّه، تكتمل اللوحة التي يـرغب الوصـول إليها لتحقيق السعـادة المادية والمعنوية، في إطار الفكر المقتدر والحوار الصريح والتمثّل الواعي. وبقيت مفردة الحضارة تلتمس طريقهـا عبر الـزمن، لاقترانها بـه، واتصالهـا بأحـداثه وانتفـاعها من تجارب الإنسان التي تُغني قنواتها بمـا تتوصـل إليه، بعـد أن تصبح التجـربة جـزءاً من تواصل، والوصول إليهـا توفيقـاً من سيل الإبـداع، واعتمادهـا خبرة مـرحلية تكسبهـا التـطوير وتـرسم لها منـاهج الانتفـاع، وتحدد لهـا وسائـل الإغناء. قـد هيّـأ الله لهـذا الانسان، عقلاً وقدرة على إدراك الأشياء واستيعابها ومعرفة خصائصهـا وفهم العلاقـة بينها، فكانت الحضارة نتاجاً لهذا العقل، وثمرةً من ثمار جهده الواعي والمقتدر.

لقد آثرت أن أقـدّم هذا المفهـوم لتتضح الصـورة التي يمكن أن نتحدث عنهـا، ونحن بصدد الحديث عن الثقافة، بعد أن تداخلت التراكيب واختلطت المفاهيم، على الـرغم من أن الكثيرين من البـاحثين والكتّـاب والمعنيـين بشؤون الفكـر يحـاولـون أن يحددوا هذه المفاهيم، وأحياناً تقترب حتى تصبـح الحضارة ثقـافة، والثقـافة حضـارة، وهذه مسألة أخرى لأصحاب الرأي فيها شأن، وهم يعـرّفون كـلّاً منهما بمـا يوافق مـا يريدون الحديث عنه. وإذا استـدرجنا المـراحل التي مـرّت بها مفـردة الثقافـة، أدركنا التطور الذي ظل يقترن بها وهي تأخذ أشكالها على وفق ما تتحدد به في إطار كل أمة، ويبقى العلم والأدب والفن عنـاصر ثابتـة في التكوين العـام لهذا المصـطلح. فالثقـافة ثمرة كل نشاط إنساني نابع عن البيئة ومعبّر عنها أو موصل لتقاليـدها في كـل مجال من مجالاتها، وكلما كانت الظاهرة الحضارية أكثر التصاقاً بـطبيعة البلد الـذي قامت فيـه، كانت الثقافة أوسع شمولاً وأشد اتساعاً، وهي أسلوب حياة وتوارث خلقتـه ظروف، ونتج من تجارب، وازدهر في ظل تقاليد. وهنا تصبح ثقـافة الأمـة علمها غـير الواعي تتوارثه أجيالها، وتسير به في شؤون حيـاتها، وتمتـد هذه الصـورة لتشمل اللغـة ونظام الحياة وأساليب التعبير والممارسة للعقل والمأثور الشعبي المتوازن وما يتغنّى به من أغانٍ، وما يتحدث به من أمثال.

هذه الصورة بألوانها تمثّل الثقافة العربية الواحـدة التي استوعبهـا الشعب العربي الواحد، وهو يستمد أجزاءها ويوائم حياته في ظل مسيرتها ويعتمدها وهو يقوّم تجـاربه ويوازن المعادلة التي تحكم تطوره الفكري ووجدانه الانساني وتاريخه الحضاري.

وإذا كان مصطلح الثقافة قد تجاذبته أسباب التطور، وتعاورت عليه دواعي التغيير ابتداء من مطلع هذا القرن، فإن التأثر بما وقع عليه في العالم كان ذا أثر واضح في التغيير الذي شهده، وهو يتداول في كتابات المثقفين والدارسين والمفكرين. ولعل نظرتنا إلى مادة (ثقف) في معاجم اللغة العربية تكفي لانتقال الدلالة إلى ما وصلت إليه في عصرنا، فهي في العربية تعني الحذق والفهم والضبط وسرعة التعلّم والفطنة، وهناك معانٍ أخرى تخرج عن هذا المعنى، وإن كانت هذه الدلالات أقرب إلى المعنى الذي يتداول، فإن المعنى الذي يدل على تسوية الرمح وتهذيب العود ليستعمل رمحاً تصبح أكثر قرباً من المعنى المتداول.

ان الشمول والاتساع وما انحدرت إليه المفردة وهي تتداول، قد أكسبها ألواناً من التصريف، وأبعاداً من الاستعمال، فكانت المعلومات والمعارف والممارسات والقيم الخاصة بشعب والتي يعيش بمقتضاها، تميزه عن غيره من الشعوب، لأنها تعبير صادق عن شخصية وملامح هذه الشخصية وطريقتها الخاصة في الحياة. هذه الخصائص هي الاطار العام الذي يحدد أية ثقافة، ويجعلها قرينة بأمة، والمحافظة عليها واجب والالتزام بخصائصها التزام وطني تفرضه حقائق الانتماء، وتقتضيه دواعي الوجود، وتحرّكه نوازع الارتباط، وتثيره خوافق الاحساس. وهي حق اكتسبته الأمة عبر تاريخها الطويل وامتزجت بها آمال الأمة، ولا يمكن لأية قوة أن تعتدي عليها أو تسلب إرادتها، أو تنتزع عناصر الخير التي عاشت في ضميرها، بعد أن استطاعت الأمة أن تستحوذ على الثقافات التي اختلطت بها والتي وجدتها في البلاد التي حرّرتها أو فتحتها، فأعطتها من روحها ما وجدت عناصرها، وأضافت إليها ما أغنت به ثقافة تلك الأمم، فصارت ثقافة واحدة عامة تشملها كلها بما طبعته بها من سمات وما حققته من عطاء، وما تميّزت به من شخصية.

لقد قطعت هذه الثقافة قروناً بعيدة، وفي كل مرحلة من مراحل تطورها كانت تكتسب لوناً يضفي عليها من ملامح الأمة ما تطوي به بقايا ما بقي من ثقافة الأمم، أو دخل إليها عبر انتشارها في البلدان النائية؛ فما جاء في شعر امرىء القيس أو زهير أو النابغة كان تراثاً ثقافياً لكل الشعب العربي، وعليه نشأت الأجيال وهي تحفظ الأدب، وفي إطار معانيه وصور أدبه وأساليب بيانه وقيم حياته دُرس أدب الأمة وتحرّكت عوامل الثقافة، وما يقال عن الشعر العربي قبل الإسلام، يقال عن حسّان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة الذين أصبحت قصائدهم واجهة إسلامية عربية وهم يدافعون عن الإسلام ويغالبون الشرك. فهم شعراء الأمّة على نطاق الثقافة، وهم شعراء محليون بالنسبة إلى كل شعب من شعوب العالم العربي والإسلامي. وما يقال عن الشعر يقال عن التاريخ والسيرة والأدب والفقه والعلوم، فخالد بن الوليد وسعد بن أبي وقّاص وأبو عبيدة الجرّاح وعمرو بن العاص والمثنى بن

حارثة والقعقاع بن عمرو، وكل الأبطال الذين اعتزّت بهم الأمة باعتبارهم أبطالاً لتاريخها وروّاداً لدورها، ورجالاً من رجالات مواقفها التي يعتزّ بها، أصبحوا أبطالاً لكل العرب والمسلمين لم تفرد نسبتهم إلى الجزيرة، ولم يلحق بهم نسب إلى مكة والمدينة أو الطائف، وإنما هم الرجال الذين تفخر بهم الأمة في مشارقها ومغاربها، وترى فيهم النماذج التي تمنحها القوة والجلد وتحقق لهم الثقة بتاريخهم.

هذه الثقافة العربية الإسلامية كانت حصيلة جهود مشتركة وثمار عقول أجهدت نفسها من أجل أن تتوحّد في إطار الدور الذي حرّكها به الإسلام، وأسهمت فيه اللغة العربية أداة وقاعدة، واحتفظت بسلامتها لغة عقيدة، وأساليبها أساليب عبّرت عن المضامين التشريعية، فكانت أفصح كلام وأبلغه لفظاً وأسلوباً ومعنىً، ليجد السبيل إلى امتلاك الوحدة العربية التي كانت معقودة بالألسنة، ومحسوسة بكل المشاعر التي حملت العرب على الاعتزاز بها.

ولم يكن غريباً على دعاة تجزئة الثقافة العربية أن يعيدوا النغمة القديمة التي تبرز سماتها كلما عصفت بالشعب العربي العواصف، أو تعاورت على الأمة أسباب القهر وعوامل التسلط واستبدت بها هواجس الانقسام. ولم يكن غريباً على هذه الفئة أن تتخذ من اللغة هدفاً لتفكيك وحدتها وتغريب مفرداتها وتمزيق أشلائها، ومن الثقافة، واجهة لتبديد صورتها وتشويه معالمها وتفتيت قدرتها. وإذا كانت الثقافة تعني ما يحصل عليه الإنسان من علوم وفنون، أو ذهبت في بعض استعمالاتها إلى معنى الحضارة، أو اقترنت دلالتها بالمعنى الحسيّ الذي تذهب إليه المعاجم من تقويم المعوّج من القسيّ، أو التقويم النفسي بالتعليم والتأديب أو الحذق والاتقان والفطنة والخبرة من طول الممارسة، كما دلّ عليه استعمالها عند ابن سلام في طبقات الشعراء، حيث يقول: «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات، منها: ما تُثقّفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن، ومنها ما تُثقفه اليد، ومنها ما يثقفه اللسان». هنا تتسع دلالة المعنى لتصبح المعرفة بجيّد الشيء ورديئه. ان هذه المعاني التي نذهب إليها أخذت صورها من خلال الاستعمال وتحدّدت معالمها في ضوء ما اتجهت إليه الدلالة وهي تتطور، فالثقافة التي عرفتها البلدان العربية على امتداد العصور الإسلامية هي الثقافة التي دوّنت باللغة العربية، ولا يمكن أن تتعدد هذه الثقافة إذا أُلِّف كتاب في موضوع من موضوعاتها في بلد عربي أو بلد غير عربي، أو أن مؤلفي بعض الكتب من العرب ومؤلفي بعضها ليسوا من العرب. فهل يمكن أن نفرق في معاجم العربية بين **أساس البلاغة** الذي ألّفه الزمخشري، وبين **القاموس المحيط** الذي ألّفه الفيروز أبادي، **ولسان العرب** الذي ألّفه ابن منظور المصري الافريقي، وكتاب **معيار اللغة** الذي ألّفه محمد علي الشيرازي؟ وهل يمكن أن نفرّق بين كتاب **المعاني الكبير** الذي ألّفه ابن قتيبة الدينوري أو المروزي، وبين كتاب **العمدة** لابن رشيق الذي ولد بالمسيلة في المغرب،

وبين ديوان رسائل الصاحب بن عباد الطالقاني، وبين أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني؟ فهي كتب أُلِّفت في عصور متقاربة، وهي كتب ثقافة تتصل موضوعاتها ولكن مؤلفيها اختلفوا أنساباً وأقطاراً وأقياساً، ولكنهم توحّدوا ثقافةً ولغةً. ويمكن أن يقال هذا في كل ما أُلِّف في السيرة والتاريخ والفقه واللغة، ولا يمكن أن يوحّد بين كل هذه المشارب ويوفق بين كل هذه الموارد إلا مفردة واحدة هي الثقافة العربية.

ان الحديث عن هذا الجانب يضع أمام المثقفين مهمة التمييز بين ثقافتين، والتفريق بين مصطلحين من المعارف، يتصل الأول منهما بقوانين الطبيعة التي تخرج عن الانتماء القومي أو تأبى هذا الانتماء، لأنها لا تختلف باختلاف الأقوام ولا بتميز المواطن، فلا يقال رياضيات عربية أو كيمياء صينية أو علم الأرض الهندي، إلا بمقدار ما تختلف الأمم في إدراك القوانين والعجز عن إدراكها. أما النوع الذي يتصل بالعواطف وينشأ عن الأذواق وتتحكّم فيه أسباب الانتساب وعوامل التأثر، فله صورة أخرى لا يمكن أن ينقل من أمة إلى أخرى، لأن نقله يفقده أصالته ويُضيّعُ عليه طابَعَه، فإذا ذكرت الثقافة العربية فإن ذلك يعني قبول انتساب هذه الثقافة إلى العرب أو إلى لغة العرب، وهنا تصبح الثقافة العربية الوحدة التي يكون فيها الأدب والدين والتاريخ والقانون، وكل ما يتصل بهذه الموضوعات أو يتفرع منها، يكتسب خصائصها، ويدخل في إطارها، ويعبر عن مضامينها.

ومن هنا يأتي الحديث عن الثقافة الواحدة التي تظل سمة من سمات الوجدان، وصوتاً من أصوات التوحّد، ولوناً من ألوان الخصائص التي تشدّ الأواصر وتوثّق الأسباب، وتمنح مقومات الحياة للأجيال التي تقرأ في ثقافتها ما تعجب به، وترى في سطور أسفارها ما يملؤها فخراً، ويزيدها صلةً بما تواصل من تراثها وامتد من تاريخها.

إن واجب النهوض القومي يحتم على كل المثقفين الذين يحرصون على تاريخهم الثقافي ووجدانهم الإنساني، أن يكونوا في الدائرة التاريخية التي تفرض عليهم أن يتناسوا كل خلاف، ويبتعدوا عن كل مسألةٍ تثيرُ جدلاً لا يجدي، وتبعث إحناً لا تغني، بعد أن أصبحت ظروف المواجهة حاسمة والمدُّ الغازي لا يقف عند حَدّ، ومطامع الغزاة لا تُلوى إلا بجهدٍ شامل وتجمع مخلص وتوافق على أهداف موحّدة.

لقد انقسمت الأمة إلى مِلل، والشعبُ إلى فئاتٍ، وأصبح بعض المثقفين يقود مثل هذه الأشلاء التي لا تملك لنفسها أمراً، ولا نفقه من حاضرها أو مستقبلها ما يجعلها ذاتَ صلة بتراث أصيل وامتداد مشرّف وأمة عريقة.

القسم الثاني

التعليقات والمناقشات

١ ـ الياس فرح

أود أن أعبّر عن سعادتي بهذا اللقاء، الذي يجمع بين روح أقصى المشرق العربي وروح أقصى المغرب العربي «إن هذا اللقاء هو اجابة عن السؤال حول وحدة ثقافة الأمة، أقوى عامل في صمودها بوجه التحديات». وفي الواقع إن الأبحاث التي قدّمت، والمداخلات التي عبّرت بشكل رائع عن تكامل موضوعاتها في محاولة لمحاصرة المؤامرة على الثقافة العربية اليوم، ومن حسن الحظ أن المحاضر الضيف محمد عابد الجابري يمتلك إلى جانب المعرفة الموسوعية حس المناضل، لذلك فإنه لم يبتعد عن حسّ اللحظة التاريخية وما تتطلبه من معالجة صميمية فطرح السؤال في النهاية: ما العمل؟

لا أريد أن أستفيض بالتعليقات التي وردت على خاطري لأن الوقت لا يسمح. لذلك أكتفي فقط بالإشارة إلى بعض النقاط التي بدت لي ذات أهمية بالغة، وهي أن هذه الندوة لم تكن لتنعقد في بغداد، لولا أن العراق قد مثّل قلعة الصمود بوجه التحديات، لذلك استطاع أن يحاصر المؤامرة على الثقافة العربية وعلى المصير العربي، فـ «استقلالية الثقافة العربية، وحدة الثقافة العربية» هي جزء من موضوع مهم جداً، هو معركة المصير الحضاري للأمة العربية في هذه المرحلة بالذات، هذه المعركة التي هي تطور لمراحل سابقة أشار إليها الباحثون من صراع ضد الثقافة العربية إبّان نهضة الأمة العربية، لأن المشروع الحضاري للنهضة العربية يواجه تحديات كبرى لأنه يعالج مسألة تغيير صورة العالم الحضارية، وبالتالي تعني إسهاماً من الأمة العربية في تصحيح صورة العالم الراهن أمام حضارة رائعة للغرب استطاعت أن تحقق انجازات تقنية رائعة، إلاّ أنها تبدو اليوم وكأنها حضارة البطالة، حضارة الفساد،

حضارة الهيمنة، الحضارة التي بدأت تأكل من قيمها المصالح والظواهر السلبية التي تدفع بالغرب إلى تشديد المراحل الاستعمارية القديمة، وهذه الصورة للهيمنة الأمريكية ومحاولة (أمركة) الحياة لا تنفصل عن المخطط الصهيوني الذي يرمي إلى تهويد السياسة في العالم وتهويد مظاهر أخرى في الحياة، ولذلك فإن من الأسلحة التي يعتمدها الغرب في مواجهة نهوض العرب هو إفراغ الحياة العربية من الجذور، نزع الجذور، نزع القومية، نزع الهوية، وأن ما يجري الآن من التفتيت هو من أجل الوصول إلى هذا الهدف. لذلك، فإن عملية العدوان على القطر العراقي الذي يمثّل روح النهضة العربية في العراق يقصد منه ايصال العرب إلى حالة يعتقدون فيها أن مشروعهم الحضاري هو في مرحلة احتضار، في حين أن الموقف الذي وقفه العراق، القوة الروحية التي تمثّلت فيه عبّرت عن أنها ليست مرحلة احتضار، وإنما هي مرحلة مخاض، لنا جميعاً دور في دفعه وتغذيته من أجل أن يكون العمل للدفاع عن الثقافة العربية عملاً يتجاوز كلاً منا لإدارة الحوار مع ذاته، ولإنقاذ الايديولوجية من كل الأمراض التي أحاطت بها في الماضي، وهذا من حسن الحظ موجود في الحركة العربية الثورية منذ منتصف الخمسينيات من أجل أن تكون الايديولوجيا وعياً للذات العربية القادرة على فهم الدور التاريخي للأمة في الدفاع عن نفسها، وعن الانسانية الحضارية في الوقت نفسه، ومنذ عام ١٩٥٨ بدأنا مع عابد الجابري مشروعاً مستقبلياً اعتقد أنه الآن يحتاج بحد ذاته إلى عملية تعميق وتشذيب ورؤيا مستقبلية تجمع المثقفين على صعيد النضال من أجل البقاء الحضاري، وليس من أجل مجرد النقاش مع الغرب وما يطرحه من حوار ممثلاً في أجواء عربية مع الأسف مريضة تتبنى التغريبية وآثار المتوسطية وصيغ التفتيت الاقليمية الحضارية.

٢ ـ شبلي العيسمي

لا بد لي بداية من الاشارة إلى أن الجابري في حديثه عن الاستقلال الثقافي وعوامل التهديد المستجدة للثقافة العربية، قدم لنا ملاحظات قيّمة ومهمة، تستحق الثناء والتقدير. ولكنها كانت وصفية وتحليلية وعامة، بينما جاءت المقترحات العملية بشأنها مختصرة ومفتقرة إلى التوضيح، في الوقت الذي اعتقد فيه بأن الحاجة إلى التركيز على الحلول العملية ووسائل التحقيق أكثر من الحاجة إلى التوصيف وتأثير الملاحظات العامة مع أهمية ذلك. وعلى سبيل المثال دعا إلى قيام كتلة تاريخية يبشّر بها المثقفون، وتضم كل التيارات والفصائل على الصعيدين القطري والقومي، ولا ترتبط بايديولوجيا سياسية معينة. ويفهم من هذه الدعوة أنها نوع من الائتلاف القومي أو العمل الجبهوي وفق أهداف أساسية مشتركة لا تستطيع تحقيقها فئة أو حزب بمفرده. وهذه الدعوة، مع سلامة منطقها العام بحاجة إلى مزيد من الشرح والتوضيح إذا ما أريد لها أن تكون عملية وناجحة. فإذا اقتصرت على التبشير والتوعية، فهل يمكن أن

تحقق أهدافها من غير تنظيم فكري وسياسي متكافىء معها؟ ومَنْ هم الأشخاص القادرون في هذه المرحلة على بناء هذه الكتلة التاريخية؟ هل هم من غير الملتزمين بأي تنظيم سياسي قائم؟ وهل تستجيب لهم الأحزاب والمنظمات السياسية بتياراتها الأساسية: القومية والاشتراكية والاسلامية والقطرية الحاكمة؟ وإذا لم تستجب لهم فهل لديهم القدرة على تكوين هذه الكتلة وتفعيلها، ومن ثم تحويلها إلى تنظيم أو حركة فكرية سياسية نضالية تاريخية، تتجاوز الأحزاب والحركات القائمة في الساحة العربية، أو تستقطب على الأقل، الكثير من العناصر الفاعلة فيها؟ وإذا سلّمنا بأن للوعي الفكري، أي للجانب الثقافي الدور الأساسي في بناء هذه الكتلة، فإن التجربة الحيّة تؤكد الحاجة إلى شروط أخرى مهمة، كتوفير الإيمان بأهدافها والشعور بالمسؤولية تجاهها إلى الحد الذي يدفع المرتبطين بها إلى التضحية والبذل من أجلها. ولا بد كذلك من وجود المصداقية في من يعملون لأهداف الكتلة، ولا سيما لدى القيادات العليا حيث كشفت تجارب النضال في العقود السابقة أن الأزمة أخلاقية أكثر منها فكرية وسياسية. هذه الأسئلة وغيرها بحاجة إلى اجابات مدروسة مستمدة من ثقافة واسعة أو من خبرة نضالية وسياسية حية. وإذا كان المثقفون المطالبون بإقامة هذه الكتلة التاريخية من غير الملتزمين بإيديولوجيا معينة، فهذا يعني افتقارهم إلى الخبرة والتجربة السياسية والنضالية والتنظيمية، وفي هذا نقص يجب أن لا نستخف به. أما إذا كان بينهم ملتزمون بعقائد سياسية وفكرية فلا بد لها أن تنعكس على مناقشاتهم وتبرز صعوبات جدية في وجه الكتلة المنشودة. ومهما يكن من أمر، فلا بد لمن يشعر بالمسؤولية الوطنية والقومية والتاريخية من مستقلين وملتزمين من الإقدام على الحوار العلمي والديمقراطي بهدف الوصول إلى مبادىء وأهداف مشتركة.

وهنا في هذا الصدد أود الإشارة إلى بعض المسائل التي أعدّها أساسية ومهمة وتستوجب البحث والاتفاق:

١ ـ تحقيق المواءمة أو الموازنة بين الأصالة والمعاصرة، أو بين التراث والحداثة، والخروج بنظرة مشتركة متقاربة لدى أعضاء الكتلة المقترحة.

٢ ـ الصيغة الديمقراطية الملائمة لواقع المجتمع العربي بحيث تبتعد عن الجمود والانشداد إلى صيغ معينة في الماضي باسم التراث. كما تبتعد عن النقل والتقليد باسم المعاصرة والتجديد.

٣ ـ في تقديري أن الإسلام الذي يخشاه الغرب ويعاديه هو الإسلام المترابط مع العروبة والمنادي بالعدالة الاجتماعية، والثائر على الأنظمة العربية التابعة للغرب والفاشلة في تحقيق الوحدة والتنمية والتقدم بفعل سياستها القطرية. ولكن الفئات الحاكمة التي تدعي تمثيلها الاسلام وتسير في فلك الغرب سياسياً واقتصادياً، وكذلك

الحركات الاسلامية التي تفصل الاسلام عن العروبة عن جهل أو تجاهل، وترى في القومية العربية وفي الاشتراكية وحتى في الديمقراطية أفكاراً غربية دخيلة تستحق منها المعارضة والرفض، نقول إن هذه المنظمات الاسلامية وهي كثيرة ونشيطة وكذلك الفئات الحاكمة التي تدعي تمسكها بالإسلام ورعايتها له تُعدّ من حيث النتيجة على الأقل حليفة للغرب وعاملة لمصالحه. وهذا الشكل يستدعي المعالجة بصراحة وجرأة من أجل الوصول فيه إلى رأي مشترك بين أعضاء الكتلة المقترحة.

٤ ـ لن تقوم الكتلة التاريخية، ويكتب لها النجاح في رأيي، ما لم ينطلق القائمون بها من الايمان بضرورة النضال المنظم لإقامة الوحدة السياسية على أساس اتحادي فدرالي لامركزي، وعلى أساس من الديمقراطية الحقيقية والعدالة الاجتماعية، مع مراعاة الخصوصيات القطرية، أي بقاء الحكومات والمجالس التشريعية في الأقطار العربية.

هناك ملاحظة أخرى وهي أن بعض الزملاء أشاروا إلى الدور السلبي لبعض المثقفين البارزين، وإلى بعض الحركات السياسية تجاه وحدة الثقافة العربية، كالدعوة إلى الفرعونية في مصر أو الفرنكفونية في أقطار المغرب العربي والفينيقية في بلاد الشام. في الواقع أن هذه الدعوات تلاشت أو أنها ضعفت إلى الحد الذي لم تعد تشكّل خطراً يذكر على الوحدة العربية، في حين أن ثمة أخطاراً لا تزال قائمة أو متنامية وتؤثر سلباً في مسار الوحدة ومستقبلها. ومع أن الأممية الماركسية المعادية للقومية قد ضعفت إلى حد كبير بعد تفكّك الاتحاد السوفياتي السابق ودول أوروبا الشرقية، ومع أن المنادين بعالمية الاسلام بمعزل عن عروبته، والمتنكرين للقومية والاشتراكية من منطلق الايديولوجيا الشمولية الثبوتية قد تضاءل عددهم وقل تأثيرهم فلا بد من الاهتمام بأمرهم ومتابعة الحوار معهم من أجل الوصول إلى مواقف قومية مشتركة، غير أن ثمة ما هو أشد خطراً وأقوى تأثيراً في الوحدة العربية ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، وأعني به السياسات القطرية التي تمضي بها الفئات العربية الحاكمة فتجعل من التجزئة القائمة حقيقة دائمة وتضفي الشرعية الواقعية على كياناتها القطرية لتمكينها من الاستمرار في السلطة والتمتع بامتيازاتها ومكتسباتها. والأمثلة المعززة للمصالح والاعتبارات القطرية على حساب المصلحة القومية وافرة وكثيرة ونورد بعضاً منها في ما يلي:

ـ في الجانب الثقافي نلاحظ أن التشديد يزداد يوماً بعد يوم على انتقال الاصدارات من قطر عربي إلى آخر، ويشتد التضييق على انتشارها، ولا سيما عندما تكون ذات طابع سياسي وتبحث في قضايا فكرية وسياسية لا تروق للفئة الحاكمة. وعندما تجد أجهزة المراقبة للمطبوعات حرجاً في ذكر الأسباب الحقيقية لمنعها ـ وهي المحافظة على الكيان القطري ـ تتذرع بأسباب اقتصادية أو مادية، أو بأن المؤلف معاد

للنـظام. ونلاحظ أن مـا يزيـد على نسبـة ٨٠ بالمئـة من اهتمامـات المجلات الثقـافيـة والصحف وأجهزة الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، والرسائل الجامعية منصبـة على شؤون القطر وهمومه ومشكلاته، بينما النسبة الضئيلة الباقية تعالـج فيها قضـايا قـومية وعالمية ـ هذا بالإضافة إلى طغيان اللهجات العامية في الأفلام والمسرحيات في كل قطر مع وضع المزيد من العقبات في وجه التفـاعل بـين المواطنـين العرب بـوضع العـراقيل أمام انتقالهم من قطر إلى آخر وتسهيل ذلك للأجانب.

– في الجانب الاقتصادي نلاحظ تجميد السوق العربيـة المشتركـة وما يـربو عـلى ٨٠ بالمئة من المشاريع العربية المشـتركة؛ وإصـدار القوانـين والقرارات المـانعة لتبـادل وانتقال العمالة ورؤوس الأموال بشكل أشد مما يتعرّض له غير العرب.

– في الجانب السياسي تجميد الدفاع العربي المشترك، وإهمال المشاريع الاتحـادية الكبيرة التي طرحت في هذا القرن بين قطرين عربيين أو أكثر، وإبقاء الجامعة العـربية في حـالة من الشلل والعجـز عن حل القضـايا الأسـاسية كـالمشكلات الحـدودية بـين الأقطار العربيـة، التي أدّى بعضها إلى حـروب واستنزاف مـادي كبير مـع تعميق واقع التشرذم والانقسام، وبالتالي خدمة اسرائيل ودول الغرب الامبريالية.

– في الجانب القانوني تصدر القـوانين المـانعة من تشكيـل أي تنظيم سيـاسي له صلة سياسية أو تنظيمية مع أي تنظيم في قطر عربي آخر، ومنع أصحـاب المهن الحرة كـالأطباء والمهنـدسين والمحـامين. . . من ممارسـة أعمالهم خـارج أقـطارهـم من غـير ترخيص أمني بالعمل. بل إن بعض الأقطار العربية تفضل العمالة الأجنبية على العربية الأمر الذي يؤشر طغيان المصلحة القـطرية عـلى القوميـة. هذا نـاهيك عن أن وجـود جـوازات سفر وتـأشيرات دخـول وأناشيـد وأعلام (جمـع علم) وجيـوش وحكـومـات ومجالس تشريعية مستقلة وأعياد ورموز واحتفالات ومناسبـات خاصـة بكل قـطر. كل ذلـك يؤدي مع الـزمن إلى ترسيـخ التجزئـة القائمـة وإضفاء الشرعيـة الـدائمـة عـلى الكيانات القطرية على حساب الوحدة العربية المنشودة.

من كل ما تقدم نخلص إلى المعادلة التاليـة: الأكثريـة الساحقـة من أبناء الأمـة العربية، أي الجماهير مع الوحدة الاتحادية، ولديها طاقـات ضخمة، ولكنهـا كامنـة أو معطّلة، ثم أقلية حـاكمة تملك قـوى كبيرة وبيـدها سلطة اتخـاذ القرارات أو تتمسـك بكياناتها القطرية القائمـة لما تحققـه لها من مكـاسب وامتيازات، وهي لـذلك لا تـريد الوحدة أو تخاف من أن يؤدي قيامها إلى تقليص نفوذها وصلاحياتها. ومن هنا نجدها تقف عند حدود التضامن والتعاون وفق منطلقات الجامعة العربية القائمة عـلى مراعـاة الكيـانات القـطرية وتكـريسها. ولكن يتضـح من الـوقـائـع العمليـة الملمـوسـة، أن السياسات القطرية السائدة أصبحت عاجزة عن ضمان الأمن القومي العـربي والتحرر

من التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية، وعاجزة عن تحقيق التنمية الناجحة والتقدم المنشود، وأنها غدت كمن يسير في طريق مسدودة ولن تخرج منها ما لم تكف عن تغييب الديمقراطية ومحاولة تزييفها أو تجويفها، وما لم تقم التوازن في سياستها ومواقفها بين المصلحتين القطرية والقومية. وهذا بدوره يتطلب الايمان بالترابط بين الديمقراطية والوحدة والعمل لهما بصدق وإخلاص. فهل هذا قابل للتحقيق في المستقبل المنظور. والإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى بحث مستقل.

٣ ـ نزار الحديثي

السيد رئيس اللجنة: شكراً على اتاحتكم المجال لإبداء بعض الملاحظات، وشكراً للسادة الباحثين. لدي ملاحظتان تنصبّان على البحوث الثلاثة.

الأولى منها تتعلق بما سمعنا عن وحدة الثقافة العربية وما أثاره البحث القيّم للجابري. بودي أن ندرك، أن وحدة الثقافة لا تتحقق بصورة آلية ذاتية، ولا هي تمنيات تصل إليها الأمم بتلقائية. تجربة الإسلام تعطي انطباعاً عن ثلاث مسائل أساسية: هي وحدة العقيدة مصدر التفكير، تكوين للعقلية العربية، ومركز يقود عملية التفكير، أما الحوار مع ثقافات وحضارات ومواقف أخرى فقد جاء لاحقاً.

لنتذكر أن الوضع الآن يختلف. لا مصدر موحداً للثقافة ولا الفكر، وعقلية مشكّلة في ظرف تخلّف واغتراب وطمس ولا وجود لمركز ثقافي قائد. أنا لا أزعم أن الأمور الثلاثة التي ذكرتها اشتراطات نهائية، لكنها دلالات تجربة تحققت. المرحلة الراهنة في تقديري تستوجب انجازين تاريخيين، هما: الحفاظ على وسيلة الثقافة وتطويرها (اللغة العربية)، ثم العناية بالتراث ونشره وفهمه، ومعها حوار بين كل الاتجاهات الثقافية وبخاصة العروبية والدينية والماركسية، والسعي بين المثقفين لزرع ركائز الوحدة الثقافية القائمة على التنوع في الواقع العربي. أعتقد أن هذا التوجه يصل بنا إلى ما نزيد. إن ما نلمسه الآن هو امتداد لفترة تقاطعت فيها الاتجاهات الثقافية وأدارت ظهرها إلى بعضها بعضاً واتبعت أساليب فيها جفاء ثقافي وصل أحياناً إلى حد التعامي.

إن الأساليب المطلوبة هي التي يمكن أن تخفف كثيراً من التشنجات وتدفع المتصارعين ثقافياً إلى أن يستخدموا الكلمة الطيبة وسيلة للوصول إلى الأفضل. الواقع إن الاتجاهات الثقافية القائمة الآن في الوطن العربي تركت الحوار السلمي وبدأت تستخدم السلاح في الحوار، فإذا كان القوميون العرب في يوم من الأيام فكّروا بحرب أهلية عربية تتحقق فيها الوحدة فأخشى أن يفكر الاستعمار بحرب أهلية عربية تستأصل فيها العروبة. إني أتفق مع سعدون حمادي في ما طرحه من أفكار حول

مشكلتنا مع الحركات الاسلامية، ولكني أرى أيضاً جانباً آخر في المشكلة: إن المشكلة مع الحركات الاسلامية ليست في معرفة حدود قدرة الله، ومعرفة ما للبشر من قدرة، وإنما هي أيضاً في أن الفكر الديني السياسي للمسلمين العرب ينكر الفرصة التاريخية للعرب في الإسلام. وهذه سمة واضحة في أدبياتهم ومصطلحاتهم التي يتحدثون بها عن الإسلام دون أن يكون لها نصيب يدعمها في تاريخ الإسلام، وحتى عندما تطوع بعض المفكرين الوطنيين للاحتفاظ ببريق بعض الشخصيات الدينية في الوطن العربي وحاولوا أن يكتبوا عن موقفها من العروبة ايجابياً فإنهم أو أتباعهم أنكروا أي تصور لفرصة تاريخية للعرب في الاسلام، بعكس عدد من المفكرين المسلمين غير العرب الذين يحاولون أن يستلوا من الإسلام فرصة لبناء دور تاريخي لشعوبهم، مثلاً محمد علي جناح في باكستان، والخميني وعلي شريعتي في ايران. إن كلاً منهم يحاول أن يستل من الإسلام فرصة تاريخية لبناء دور قومي، ولكي لا أظهر وكأنني أحاول أن أقسر الاسلام (أنا على أي حال مختص بتاريخ الاسلام) أشعر وكأنني عندما أتحدث عن العروبة أعني الاسلام، وعندما أتحدث عن الاسلام أعني العروبة. أنا لست معنياً بما يقوله الآخرون الذين لا يرون ما أراه. لماذا؟ لأن المسلم العربي لا يرى في الإسلام الدين فحسب وإنما يرى فيه الدين والدولة والأمة والثورة والثقافة، بينما المسلم غير العربي رأى الإسلام جاهزاً في شكل نظام عالمي طقوسي أكثر من جوانب الثورة والتغير والتقدم التي ظهرت فيه. فنحن نحتاج إذن إلى أن نتوصل مع الحركات الاسلامية أو مع الفكر السياسي للحركات الاسلامية في الوطن العربي إلى تفاهم حول هذه القضية أيضاً.

الملاحظة الثانية في الواقع أشار إليها أحمد مطلوب عندما ذكر أن أوروبا دعت العرب إلى الأخذ بالعلم وإلى التخلي عن الهوية. أنا لا أعتقد أن أوروبا دعت العرب إلى الأخذ بالعلم. على العكس إنها في مطلع القرن العشرين توصلت إلى قرار ينص على حجب العلم عن العرب لكي تمنع الحضارة الغربية من الانهيار نتيجة ظهور حضارة عربية جديدة. إن أوروبا دعت العرب إلى التقدم وفق النموذج الغربي، وليس على أساس العلم. وظهر بين الحربين ضغط هذه الدعوة بشكل اتجاهات متصارعة في الوطن العربي، فإضافة إلى النمط الفرنسي والبريطاني للتقدم على الأقل في شكله السياسي، ظهرت النازية والفاشية والماركسية. أدرك الفكر السياسي العربي هذه القضية... ميشيل عفلق نبّه إلى ذلك عندما وضع أوروبا والعرب طرفين في معادلة المُستعمِر والمُستعمَر الذي يحتل ويجزىء ويفرض التخلف ويطمس الهوية والذي هو موضع كل ذلك؛ أوروبا الاجماع الرأسمالي والماركسي على تجزئة العرب والعرب الذين تم اقصاؤهم عن دورهم الحضاري، فكان ردة على خلل المعادلة بإعادة العرب إلى دورهم، فدعا إلى الفكر المستقل والمنهج المستقل وقدّم مشروعه النهضوي في ضوء

هذه الرؤية «قراءة جديدة للإسلام كشفت لنا حقائق أساسية في روع شعبنا ونفسيته، وأضاءت لنا طريق العمل الثوري».

دعا إلى الاستقلالية وهنا تكمن الأزمة بين العرب والغرب: رؤية حضارية وليست رؤية سياسية. إنه دعا إلى الطريق المستقل في التقدم وإلى المنهج المستقل في التفكير، إلى النظرة الفلسفية المستقلة إلى الحياة والكون، بينما المثقف العربي لم يدرك ما أدركه الفكر السياسي العربي، وبقي المثقفون العرب أسرى المناهج الأوروبية حتى المرحلة الراهنة. إننا كثيراً ما ننساق وراء منهجية أوروبية. وعلى العرب إذا أرادوا فعلاً أن يجتازوا أزمتهم الراهنة أن يتعمق وعيهم بالبعد الحضاري للأزمة، وأن يبدأوا الحوار مع أنفسهم، مع بعضهم ومع الآخرين، مع المناهج والثقافات فقط، أن ينطلقوا في الحوار من الوعي بالذات والمستقبل.

٤ ـ عرفان عبد الحميد فتاح

– أثار الجابري في بحثه قضية العودة إلى «الأصولية» ومخاطرها، ومصطلح الأصولية وقرينتها «السلفية»، مما صار يتردد على ألسنة الباحثين. وغالب ظني أننا لا نقصد منها العودة إلى الدين الصحيح المبرأ من الشوائب، بقدر ما يقترنان في الذهن بموقف ثقافي يتسم بالجمود، والركود، والانكفاء على الذات، ورفض الحوار مع حلقات الثقافات غير الاسلامية.

فإذا أريد بالمصطلحين هذا المعنى، ينبغي ألّا نحملّهما أكثر مما يحتملان، ذلك أن موقف الجمود والتزمت والانغلاق على الذات مرهون بحالات الاستقطابات الفكرية الحادة بين الدين وبين التيارات الداعية إلى الانسلاخ منه، والانصهار الثقافي في الأغيار.

وتكاد أن تكون هذه العودة إلى الأصولية «ظاهرة مشتركة» في الفكر الديني عموماً. ففي المسيحية؛ وكرد فعل لحركات الانشقاق الدينية؛ ممثلة في البروتستانتية ودعوتها إلى الإصلاحات، قامت حركة مضادة لها، أصولية المصدر عرفت بـ «الإصلاح الكاثوليكي المقابل» (Counter Catholic Re-Formation)، وفي الفكر اليهودي وكردّ فعل لحركة الاصلاح أو التنوير التي قادها موسى مِنْدِلْزوهن، أواخر القرن الثامن عشر والمعروفة بـ «الهسكله» (Haskalah)، ظهرت دعوة أصولية يهودية تعارض وتناهض دعاة الإصلاح باعتبارهم دعاة انسلاخ عن اليهودية وتعاليمها ويبشرون بالانصهار في الأغيار.

وفي اجتهادي، أن الدعوة إلى «الأصولية والسلفية»، وبالمعنى الذي حدّدته، مرهونة دائماً بـ «الاستقطابات الفكرية الحادة»، ومن ثم فإنها لم تشغل قط إلّا مساحةً

هامشية ضيّقة في الفكر الاسلامي، وما انتهت أبداً إلى تيار جامع، وإن استمرت في الوجود ثقافياً، وتردّد صداها بين الفينة والأخرى. ومع زوال حالات الخطر المتمثلة في دعوات الانسلاخ والانصهار تتراجع الدعوة إلى السلفية والأصولية، وتضمر وتتقلص، فعلاً ومساحةً وتأثيراً، مع سيادة حالات التوازن والاعتدال؛ وزوال مخاطر الدعوة إلى الانسلاخ والانصهار (Assimiliation).

- وقضية ثانية أثارها سعدون حمادي في بحثه وجاء على ذكرها، أعني: **الثنائيات** التي سرت إلى ثقافتنا العربية الاسلامية: الدين والدولة، والعقل والروح والعقلانية، واللاعقلانية، والقومية والدين، والعروبة والاسلام.

إنني أرى أن «الثنائيات الكبرى» من خصائص ولوازم الفكر الغربي المعروف دوماً بالصراع بين الأقطاب المتعارضة. إن الفكر العربي الاسلامي بطبيعته، وكما هو واضح في تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية والمدارس الفكرية الكبرى، يميل إلى التوسط والاعتدال، ورفض حالات الغلو والتقصير أو الإفراط والتفريط.

إن استخدام مثل هذه المصطلحات الدالّة على خصائص الفكر الغربي وتطوره قد أسهم في إشغالنا بقضايا ثقافية ليست جوهرية، ولا تمتّ إلى فكرنا بصلة، وإنّما ألقيت في أوساطنا الفكرية كجزء من عملية «التغريب» التي أريد لها أن تقتل وتغتال هويتنا الثقافية المميّزة لنا.

ومن أخطر هذه الثنائيات وأشدّها وطأة على ثقافتنا المعاصرة، توهم التعارض بين العروبة والإسلام، أو بين الدين والقومية. إنني لم أجد في ما قرأت من صفحات تراثنا من استخدام للمصطلحين على اعتبار أنهما أطراف متعارضة ومتقابلة. وأكاد أن أجزم بأنني لم أجد نصاً يرجع في تاريخه إلى أكثر من نصف قرن، جاء ذكر العروبة فيه باعتبارها طرفاً نقيضاً مقابلاً للإسلام.

تعقيب على ملاحظات المشاركين

- بقدر تعلق الأمر بما أثاره فوزي الخالصي، لا مزيد على ما أوضحته في بحثي. أنا ممن يرفضون توهم التعارض والتضادّ بين العروبة والاسلام. وذكرت أمس في ثنايا تعقيبي على بحث الجابري، وأؤكد اليوم بأنني لم أعثر في ما قرأت من صفحات تراثنا على نص عمره أكثر من نصف قرن، أطلق فيه أحد أئمة فكرنا المُصطلحين باعتبارهما أطرافاً متقابلة ومتضادة. وهذا التعارض المتوهّم مما أثاره المثقفون في أوائل هذا القرن تحت تأثير الأفكار الغربية الوافدة، وتحت تأثير مفهوم العلمانية الغربية.

ونحن في العراق حاولنا إزالة هذا اللبس، وأكدنا على أن التعارض والتضاد

بين العروبة والاسلام، أمر متوهم، لا سند له في تراثنا. وكنا بصدد إقامة ندوات ثقافية عربية لدراسة هذه القضية، وإنهاء الخلافات اللفظية، والعودة إلى الفهم المستقرأ من تراثنا، والجمع بين العروبيين والاسلاميين تحقيقاً لهذا الهدف.

– جواباً عمّا أثاره محمود شيت خطاب، أقول: إنني لا أرى ضيراً في استعمال المصطلحات الأجنبية طلباً للوضوح، وأنا لم أذكر المصطلح الغربي إلّا مسبوقاً بالمصطلح أو العبارة العربية المقابلة له. وليسمح لي شيخنا القول بأن البحث الذي قدمته قام على أساس من دعوة صريحة وواضحة إلى الأخذ بخصائص ثقافتنا العربية الاسلامية، التي من أهمها الانفتاح على الثقافات الأجنبية، والإفادة منها، بعيداً عن عقدة التمحور حول الذات. وخاصية التحاور والانفتاح على الثقافات الأجنبية قد أكدنا أهميتها في البحث. أما عن الاستشهاد بآراء المستشرقين، أمثال كولدزيهر وبرنارد لويس، فهو الآخر لا أرى ضيراً فيه، وليس من خصائص ثقافتنا العربية الاسلامية ردّ حق جاء على لسان مبطل، وللإمام الغزالي عبارة جامعة يحسن إيرادها في هذا المقام، فهو يقول في المنقذ من الضلال: «العاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقاً قبله، سواء أكان قائله مبطلاً أو محقاً، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال...». فلو فتحنا هذا الباب وتطرقنا إلى هجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، لزمنا أن نهجر كثيراً من الحق. والمستشرق المجري المعروف كولدزيهر، له مصنفات ودراسات لا يمكن لباحث اسلامي أن يستغني عنها، مثل كتاب **العقيدة والشريعة في الإسلام** وكتاب **مذاهب التفسير الاسلامي** وكتاب **دراسات اسلامية** وموسوعته المعروفة عن «المدرسة الظاهرية»، فنحن أبناء أمة ترى في الحكمة ضالة المؤمن، ينشدها، وهو أحق الناس بها. وأنا في دراستي قد أوضحت الفرق بين «عمليات التثاقف الحضارية» التي أكدها تراثنا وأقام عليها بنيانه، وبين عمليات الاستلاب الحضاري والثقافي ومضارها ومخاطرها، وإنها دعوة إلى الإنسلاخ والانصهار والردة.

إن الثقافة العربية الاسلامية عُرفت بقدرتها الفائقة على الهضم والتمثيل، وتحويل وتغيير مفردات الثقافات الأجنبية الدخيلة إلى ثقافة عربية اسلامية، وذلك من خلال إجراء تعديلات وتغييرات في ايحاءات وايماءات ومقاصد تلك العناصر الغربية المستوردة وفي القاعدة الخلقية التي تقوم عليها وتصدر عنها.

٥ ـ خليل ابراهيم

لقد شرح لنا الجابري، التدخل الأمريكي الآن وانفراده في الموضوع وقال: إن هذا التدخل ولّد عند الأوروبيين رد فعل، كان عنيفاً إلى درجة أنه حقق خلال الثلاثين عاماً الأخيرة وحدة أوروبا، لكن لا نجد رد فعل عند العرب حتى هذا

التاريخ، والوحدة الثقافية وأية وحدة لا تتأتى من خطر التدخل الأمريكي لكن تتأتى من الشعور بالخطر، فهل الشعور بالخطر مفقود عند العرب؟

والأمر الثاني الذي أثاره الجابري حول وحدة الثقافة العربية هو تحرير الثقافة وزرع الروح النقدية، وذكر البعد الاقتصادي. غير أني لم أفهم ماذا يقصد الجابري بالبعد الاقتصادي. فهل يقصد أن البعد الاقتصادي هو الآن الهيمنة الأمريكية المتأتية من السيطرة على مصادر الطاقة ومصادر الاقتصاد في الوطن العربي؟

وقد أغفل الاشارة إلى عامل أراه ضرورياً لوحدة الثقافة، وهو احترام حرية التعبير المفقودة في الوطن العربي، وكذلك حرية التنقل وحرية الاطلاع على انتاج الغير.

لقد نمت وحدة الثقافة العربية في زمن الدولة العباسية أو الدولة الأموية من حرية الانسان في التنقل وفي التفكير. وعندما كتب الغزالي كتابه **تهافت الفلاسفة** ردّ عليه ابن رشد في الأندلس بـ **تهافت التهافت**، وعندما كتب الشهرستاني **الملل والنحل** ردّ عليه ابن حزم الأندلسي بكتاب **الفصل في الملل والنحل**، وعندما وضع الأصبهاني كتابه **الأغاني** يحمله على جمل ويهديه إلى أمير قرطبة وأمير قرطبة يرجعه محملاً بالذهب، أو لما كتب ابن عبد ربه الأندلسي **العقد الفريد** سرعان ما وصل إلى العراق، وقيل حينئذ «هذه بضاعتنا ردّت إلينا».

لقد كان في العرب قبل الإسلام مجتمعان: حضري وبدوي، وقد اهتم الإسلام بالحضرية دون البداوة التي لم تذكر في القرآن الكريم إلاّ بآيات قليلة، وقد حرص ولاة الأمر على وضع القيادة بيد أهل الحضر فكانوا لا يُؤمّرون البدو. وكانت لا تقبل شهادة البدوي، وإذا عاد إلى البداوة بعد تحضره اعتبر مرتداً، وابن خلدون لم يهاجم العرب وإنما هاجم البداوة، والبدو هم الأعراب، وابن خلدون عربي ثقافة وعلماً.

إن الدعوات المتطرفة هي نتيجة التطرف الغربي، والدعوات المتطرفة الاسلامية هي نتيجة التطرف الغربي ضد العرب والاسلام.

وبحث مستقبل العلاقة مع العرب والاسلام والتنسيق بينهما في هذا الوقت الذي يجري فيه العمل لتثبيت وحدة الحضارة المسيحية الغربية، وحدة أمريكا وكندا والمكسيك، ولن تمضي عشر سنوات إلاّ وتأتي وحدة الحضارة الغربية التي تشمل أمريكا وأوروبا.

٦ ـ علي غنام

لقد لاحظت من الندوات التي عقدت في مختلف الأقطار العربية ومنها العراق

أن المتحدثين يميلون في الغالب إلى أن يعزوا العلل إلى قـوى خارقـة، إلاّ أنني أرى أن العرب لم يكونـوا في يوم من الأيـام مطالبـين مثل مـا هم مطالبـون الآن بالتعـرف على عللهم أولاً ودراسة سبل علاجها.

والأمـر الثاني يجب أن نميـز بين وسـطين أولهما مـا يجمـع مثـل هـذه النخبـة من الباحثين والأساتذة عندما يتحدثون عن قضايا، فيفترض أنهم يعالجونها بروح المسؤولية وبروح التقصي والبحث، وثانيهما مخاطبة الجند والشعب التي تتـطلّب أسلوباً آخـر من الخطاب.

لقد مرّت الثقافة العربية الاسلامية عبر سيرتها بأطوار متعددة، فظلت سائـدة لا بالسيف والفرض القسري، وإنمـا سادت بـالتفاهم العـالمي أو الاقليمي بين الأقـوام. وسادت لأن العربية لغة العلم ولغة الحضارة ولغة المصلحة. وعندما نتكلم على الثقافة الغربية أميل إلى أن نميز بين أمرين أحدهما طبيعي، فاللغة الانكليزية لغـة عالميـة وهي لغة العلم والحضارة السائدة في عدد من الدول، فيقتضي أن يُعنى الغـربيون بثقـافتهم ويعملوا على الحفاظ عليها لأنها ثقافتهم.

إن الغرب أدهى من أن يشن حربـاً على الإسـلام كما تنـزل في القرآن الكـريم وظـل سائـداً طوال قـرون تتابـع خلالهـا خلفاء وولاة وحكـام يعمل بعضهم لخـدمـة مصالحه الخاصة.

إن كثيراً من الحركات الدينية ولا سيما الحركات الدينية المغالية يقوم بها معتنقوها من العرب فيستغلها الغرب، ويتخذ منها جسراً للعبور إلى مصالحه. لقد شن الغـرب في بعض الأوقات حرباً على القومية العربية وعلى الناصرية لأنها تتعارض مع مصالحه، وعلينا أن نحد من أثرها ولا نحمّلها أكثر مما تحتمل.

٧ ـ عبد الله سلوم السامرائي

أشكر السيد رئيس الجلسة لإتاحته فرصة التحدّث والتعليق (معقباً) على ما جاء في محاضرات الإخوة المحاضرين، وهذه مسؤولية كبيرة إلى جانب أنها تشريف كبير.

سأعقّب باختصار على محاضرة سعدون حمادي التي عنون لها: **ملاحـظات حول قضايا الوحدة العربية.**

إن من يستمع إلى المحاضرة يتبين له أن ما جاء فيهـا هو فعـلاً ملاحـظات... مألوفة ومقروءة، وأنه مما ورد في صفحـاتها الأربـع الأولى يتأكـد له أن هـذه المحاضرة كتبت على عجل وتنـاولت مسألـة الوحـدة الثقافيـة، هذه المسـألة المـركزيـة بشيء من العفوية دون مكابدة الفكر ومعاناته، ومما يؤكد هـذه العفويـة وعدم المكـابدة قـوله في

الصفحة (٤) «إن تفاصيل الحياة في المجتمع الجاهلي تدل على صفة عامة غالبة بتعلّق الإنسان بالاعتبارات المعنوية التي كانت تأتي في مقدمة ما يفضله وتنال الأولوية في تصرفه اليومي». لم يفسر السيد المحاضر أسباب تعلّق الإنسان العربي في الجاهلية بالاعتبارات المعنوية، وهل إن ذلك خصوصية في الإنسان العربي دون غيره؟ وهل هناك خصائص معينة موروثة لهذا الشعب تختلف عن غيره من الشعوب، وما هي مسببات تلك (الخصوصية)؟

لقد عرّف المحاضر في لجّة التفسير المباشر بخصوص صفات الكرم والشجاعة عند العربي وهو يعيش في صحراء قاحلة، وبالرغم من هذه الصحراء القاسية كان العربي يعتز بالكرم على الرغم من شظف العيش؛ ويفسر حمادي ذلك بقوله: «إن بعض من بحث في صفات المجتمع الجاهلي استنتج أن المُثل العليا التي كانت سائدة فيه كالشجاعة والكرم والمروءة ونصرة المظلوم والتعلق بالحق كانت نتيجة الظروف الصحراوية التي كانت سائدة، الأمر الذي يعني أنها تعود إلى الظروف المحيطة وليس لخاصية الانسان. إن هذا التفسير المادي لا يصمد للبحث العقلي المحايد فعلى سبيل المثال هل الفقر الذي كان يطبع حياة الصحراء في الجاهلية هو سبب الكرم الذي عرف عن الجاهلية؟... إنني أرى أن الفقر بحد ذاته يؤدي إلى البخل وليس إلى الكرم. فالفقير عندما يكون كريماً لا يكون كذلك إلاّ لصفة شخصية تكون لديه وتتعلق بموازين القيم عنده وليس تصرفاً تمليه حالة الفقر التي هو فيها...».

إن هذا التفسير لحالة الكرم وهذا التعليق ترك الأمر أكثر تساؤلاً: لماذا كان العربي كريماً على الرغم من قسوة الصحراء وشظف العيش فيها؟ إن الجواب عن ذلك، هو أن قسوة الحياة في الصحراء هي التي جعلت صفة الكرم صفة عامة، لأن كل فرد في هذه الصحراء سيكون في يوم ما محتاجاً لأخيه الآخر... فلا بد من استقبال هذا الضيف الذي اضطر أن يقيم عند هذا الذي يستضيفه لأنه سيكون في يوم آخر ضيفاً على هذا الشخص في مرحلة لاحقة. ومن هنا صار عرفاً أن يستقبل كل مقيم كل مستطرق وإلاّ لهلك الجميع إذا ما انقطعت مثل هذه الصفة الكريمة، حيث إنهم جميعاً سينتقلون من مكان إلى آخر وستكون أمامهم حاجة لا بد من تلبيتها.

والمسألة الأخرى التي قد تكون رداً على ما جاء في محاضرة حمادي ومحاضرات صالح أحمد العلي ومحمد عابد الجابري، وقد لا تكون رداً تفصيلياً، إنما تشكّل هوامش على ما جاء في محاضراتهم. فبخصوص عناصر وحدة الثقافة العربية التي هي الموضوع الأساس في الندوة أرى أن هذه العناصر هي اللغة العربية الواحدة، التاريخ المشترك، الأرض الواحدة، المصالح المتداخلة والرسالة الاسلامية... تلك العناصر تتداخل مع بعضها البعض، وتؤلف بمجموعها عناصر الثقافة العربية وتطبعها بطابع الوحدة، وإن الثقافة العربية التي هي موضع هذا النقاش، والتحديات التي هي عليها الثقافة العربية الاسلامية، هي كل ما كتبه العرب المسلمون، وإن الاسلام المتمثّل في القرآن

الكريم وأحاديث الرسول ﷺ وسنّته، يشكّل العامل الأساسي في هذه الثقافة. . . ذلك لأن الاسلام. . . (المتمثل في القرآن الكريم وفي أقوال الرسول وتطبيقاته) يؤلف النظرية الكلية الكاملة التي تمد الانسان العربي المسلم بالقدرة على الخلق والإبداع، ففي هذه النظرية الكلية مبادىء تشكل نظريات متعددة؛ نظريات للمعرفة وأخرى اقتصادية وسياسية واجتماعية، وهذه النظريات وزّعت على آيات الكتاب الكريم، وأن على الإنسان أن يعود إليها ويستخرج منها ما يستطيع به أن يواجه مشكلات الحياة وتجاوزها.

إن المبادىء الكلية المتمثلة في عدد من الآيات الكريمة ليست موضوعة في سورة واحدة، وليس هناك من عنوان خاص بهذه النظرية أو تلك، إنما تلك المبادىء موزعة على عشرات من الآيات متفرقة في سور الكتاب العزيز، وإن على المسلم أن يعود إليها ويوظف إدراكه في معرفتها واستخراج الأحكام منها والنظريات التي بها يواجه الأسئلة التي تعترض حياته.

إن تطبيقات الرسول وأحاديثه تشكّل التجربة العملية لتطبيقات تلك المبادىء سواء في الحكم أو الاقتصاد أو المعرفة، وإن أقوال الرسول وسنّته هي (التفسير والتطبيق العملي) لتلك المبادىء المتمثلة في آيات الكتاب الحكيم متناسبة مع تلك المرحلة الحضارية التي عاش فيها الرسول، وإن ما طبّقه الرسول والخلفاء الراشدون لم يستنفد كل ما جاء في المبادىء الكلية التي حملتها الآيات القرآنية، إنما طبّق الرسول الكريم جانباً من تلك المبادىء التي تتناسب مع المرحلة الحضارية آنذاك وبقيت في المبادىء الإسلامية القدرة على أن تؤلف نظريات وإجابات لكل الأسئلة اللاحقة التي تواجه الإنسان في مستقبل أيامه، وعليه قال الرسول الكريم. . . (سيظهر من أمتي من يجدد دينها في كل مئة عام) وهذا الحديث الشريف هو مطالبة من الرسول للمسلمين كافة أن يفكروا ويجتهدوا ويبدعوا في تفسير الآيات بحيث يستخرجون منها نظريات وأسساً تشكل إجابات لأسئلة الحياة وتطبيقاتها، وتؤلف (نظريات) لمشكلات الحياة المختلفة. وفي حديث الرسول وهو يقول: «إنكم أعرف بأمور دنياكم»، تأكيد من صاحب الرسالة إن على المسلمين أن يواجهوا تحديات الحياة بما يناسبها وأن يفكروا ويستعملوا العقل ومستلزمات المعرفة الجديدة ومقتضيات المرحلة لمجابهة الحياة في قابل أيامها ومختلف مستجداتها.

وعليه، نحن لا ندعو إلى نقل تجربة الرسول الكريم، ولا تجربة الخلفاء الراشدين في الحكم والاقتصاد والمعرفة، لأن تلك التطبيقات كانت تطبيقات لجانب محدود من مبادىء الإسلام التي وردت في القرآن الكريم، وإن هناك نسبة كبيرة من

تلك المبادىء لم تستهلك إبّان تطبيقات المسلمين لها في حياة الرسول وفي حياة الصحابة.

إن نقل التجربة في المدينة المنوّرة للرسول والخلفاء الراشدين، واعتبار ذلك هو المخرج لحل مشكلات الواقع الراهنة مسألة غير صحيحة، وإن القول بأنه (لا يصلح حاضر هذه الأمة إلاّ بما صلح أولها)، وإن علينا أن نعود إلى تجربة المدينة أيام الرسول وتجارب الخلفاء الراشدين ونقلها بحذافيرها لتكون حلاً لواقعنا في هذه المرحلة، فإن في هذا القول تحميل لتلك التجربة فوق ما تحمل، وإن ذلك يفتح الباب أمام تهمة المتحذلقين (بالتقدمية) بأن العرب المسلمين يريدون الرجوع إلى ألف وأربعمئة عام، ليطبقوا ما طبق آنذاك، وهذه بحق تعتبر رجعية وسلفية نحن من أشد المعارضين لها.

نحن ندعو إلى قراءة الرسالة الاسلامية المتمثلة أولاً وأساساً في القرآن الكريم وفي أحاديث الرسول فسوف نجد أن هناك عشرات المبادىء يمكن أن تؤلف عشرات النظريات التي تجيب عن كثير من الأسئلة، وتشكّل العديد من الأسس لحل تلكم المعضلات. إن الرجوع إلى المبادىء والتفاعل معها واستخراج النظريات منها هو الاجتهاد الذي طالب الرسول الكريم مواصلة العمل به وتنفيذه لتجديد هذه المبادىء وبلورتها واستنباط (النظريات) الجديدة منها في سبيل مغالبة المعضلات وحلها.

إن قول القرآن الكريم ﴿وشاورهم في الأمر...﴾ وقوله ﴿وأمرهم شورى بينهم...﴾ وآيات الحرية والمسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية وغيرها من الآيات المتعلقة بالحكم تؤلف قاعدة لنظام الحكم الاسلامي (السليم) الذي يتوافق مع كل مرحلة لاحقة متقدمة، فإذا كانت هذه المرحلة تسمي النظام الديمقراطي (بهذه الصيغة أو تلك) المتمثلة في هذه البلاد أو غيرها بأن هذا الأسلوب الديمقراطي هو الأسلوب الأفضل فإننا نرى في آيات الكتاب الكريم المتعلقة بالشورى ما نستطيع أن نستخرج منها أسساً وأحكاماً لنظام ديمقراطي متقدم درجات على النظم (الديمقراطية) المتمثلة في الدول التي تدعي الديمقراطية.

أما إذا ما طالب البعض بأن نرجع إلى الأسلوب ذاته الذي طبّقه الرسول الكريم في الشورى وإلى الأسلوب ذاته الذي مارسه الرسول والخلفاء الراشدون (بصورة حرفية) فإن مثل هذا التطبيق يعني بأننا رجعنا إلى الوراء عشرات السنين، وطبّقنا جزءاً محدوداً من المبادىء الديمقراطية التي تحتضنها آيات الشورى وآيات الحرية والمسؤولية المتناثرة في القرآن الكريم.

إن الذي ندعو إليه أن يتعاون المثقفون والقانونيون وأصحاب الرأي لتجميع الآيات التي بمجموعها تؤلف الأسس لنظام ديمقراطي، وذلك بتفسير تلك الآيات تفسيراً يغور في أعماقها ويذهب إلى جميع مدلولاتها، وينتهي هذا الدرس والاجتهاد

والتحليل إلى تعيين الأسس التي يقوم عليها النظام الديمقراطي المستنبط من الآيات الكريمة.

ويمكن استخراج نظريات أخرى في الاقتصاد، في التوزيع القومي، في الاشتراكية، وفي تفسير الأحداث التاريخية، حيث إن من يؤمن إيماناً صافياً ويدرك إدراكاً عميقاً آيات الكتاب الكريم سيجد فيها كل هذه الامكانات لتأليف العديد من النظريات لحل مشكلات الحياة على اختلاف أنواعها.

إن ما جاء في محاضرة الأخ أحمد مطلوب كان في اطار التحديات، وقد عَنْوَن لمحاضرته **الحركات المناوئة لوحدة الثقافة العربية**، وحصر هذه الحركات (المناوئة) بـ:

١ ـ التغريبية.
٢ ـ المتوسطية.
٣ ـ الاقليمية.

وهذه الحركات كما يعلم الباحث سبق لكثير من المفكرين الرد عليها في عقود الأربعينيات والخمسينيات، فهي معروفة لدى المثقفين، وقد كرر مطلوب الحديث عن هذه الحركات ثلاث مرات، حيث إن هناك تداخلاً في ما بينها، فقد تحدّث عن أقطاب هذه الحركات فكان كل منهم قطباً في التغريبية والمتوسطية والاقليمية. كنا نأمل من الباحث أن يتحدث عن الحركات المناوئة في المرحلة الحاضرة حيث تشتد المعركة في هذا الزمن الصعب.

لقد أحسن محمد عابد الجابري الحديث عن تحديات المرحلة الحاضرة حيث جاءت محاضرته تشخيصاً للتحديات في هذه الحقبة، وإن ما تحدث به جاء واضحاً ومفيداً، ونحن معه في تكوين جبهة ثقافية موحّدة تضم المثقفين العرب في وحدة ثقافية جامعة لمواجهة الاختراق الثقافي السياسي الصهيوني الامبريالي الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، وأن تكون هذه الجبهة واسعة وشاملة تتمثل فيها قوى الشعب مع مثقفيه، من العراق إلى المغرب، وأن تكون هناك جهة تتولى تنظيم هذه الجبهة وإنشاءها لتتولّى مواجهة هذا الغزو والاختراق والتحدي المركّب الثقافي والسياسي.

٨ ـ عبد الرزاق الأنباري

١ ـ إن أكبر محنة تعيشها الثقافة العربية اليوم هي محنة المصطلح. فالأمة العربية أو الطبقة المثقفة العربية تتكلم وتتناقش وتتحاور من دون أن تتفق على مفهوم معين للمصطلح. لقد أشار كل من علي غنام وعبد الله سلوم إلى الإسلام، أي إسلام نحن نطالب بتطبيقه؟! إن الحركات الدينية غابت عن الندوة، ولكنها هيمنت عليها.

إن بروز هذه الحركات وقوتها وهيمنتها ألا يعني أن الحركات المهيمنة الأخرى على الساحة ضعيفة؟ كيف استطاع أصحاب الأفكار السلفية والأصولية أن يحتووا الشباب وهم نتاج الحركة القومية؟ والحركة القومية كانت منذ الخمسينيات مهيمنة على الساحة وحلّت محل حركة الجامعة الاسلامية التي كانت مسيطرة قبل ذلك، ثم عادت الحركات الدينية تسيطر. إذن أين المشروع الثقافي الموحّد؟ أين الرؤى الموحّدة لحياتنا العربية؟

إن الخروقات والفتن التي جاءت من داخل الاسلام أقوى من تلك التي جاءت من خارجه، ولا تزال آثارها قائمة نتحمل وزر بعضها حتى اليوم.

أكد الجابري والمدرسة التي تنضوي تحت لوائه موضوع خروقات الغرب. إن الروح العسكرية هيمنت حتى على الثقافة. والاختراق الغربي للثقافة العربية وللعقل العربي لم يكن مقصوراً على الهيمنة العسكرية، وحق الثورة الذي تمسّكنا به هو ليس نتاج الغرب. لقد أخذنا من الغرب عدداً من مؤسساته السياسية، ومنها البرلمان والنظام الحزبي، ولكننا لم ننجح في تطبيقها. لماذا هذا الخوف من الغرب، وهو الغرب الذي لم يخف منا في العصر الوسيط؟ الغرب كان يرسل مبعوثه إلى بغداد والبصرة والكوفة وقرطبة حتى يأخذ الكتب العربية والعلماء. لماذا لم يخف من ظاهرة الأخذ من العرب؟ لماذا لم يحتوه العقل العربي؟ الواقع أن هذا الخوف، في اعتقادي، يدلل على خواء فكري. أنا لا أميل إلى الأخذ من الغرب. ومرجليوث عنده مقولة مشهورة سُبّ بسببها وهي: أن الإسلام لم يكوّن في يوم من الأيام قوة سياسية في المنطقة. وأنا أعتقد أيضاً أن الإسلام الآن، عمره، لم يكن قوة سياسية، ويمكن أن تثبت الأحداث في بعض جمهوريات آسيا الوسطى وفي البوسنة وفي الهرسك أن الوعي السياسي كقوة سياسية للوقوف بوجه القوى المعادية غير موحّد.

٢ ـ أرجو أن يسمح لي بعض الإخوة بطرح فكرة هي تعقيب على محاضرة عرفان عبد الحميد. هذه الفكرة تتعلق ببعض الثوابت في التاريخ الاسلامي، وكان الاقتراب منها أو محاولة إلغائها هو نوع من الثورة أو الانقلاب الفكري. لقد أثار أحد الإخوة قولي يوم أمس أن عمر بن الخطاب أوصى وقال: (الأعراب مادة الإسلام) وشكك في هذه الوصية، مع أنها مذكورة في أكثر المصادر التاريخية الموثقة، ولا أعتقد أن الدفاع عن الأعراب هو تنكيل بوحدة الثقافة العربية. إنني أعتقد أن الذي كوّن الثقافة العربية ممن سكن الأمصار وأعطاها هذه الحيوية الحضارية هم الأعراب، ولكن بعد أن تحضّروا، وأن الآية التي تقول: ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً﴾ يجب أن تفهم بالمفهوم وفق ظرف نزولها.

والنقطة الثانية، هي أن عرفان أشار بذكاء إلى أن الأصل في الفكر العربي وفي

الثقافة العربية هو التوحيد، وهو دين ابراهيم الخليل. وأنا أضيف: وإن الوثنية قشرة خفيفة ملصقة بالعقلية العربية، لذلك لم يواجه الإسلام بمقاومة عربية. فلو كان الإسلام يقف في تضاد مع العقل العربي والفكر العربي لواجه مقاومة عنيفة. لقد انحصرت المقاومة في مكّة أولاً، وفي بعض وجوه مكة ثانياً، ولو نستعرض قائمة الشهداء، أو الذين تعرّضوا للاضطهاد لوجدناها محدودة وبسيطة جداً، لا تشكل ظاهرة بارزة، ولا تدل على أن العرب وقفوا بعنف في وجه الإسلام، وأن بقية المدن العربية والقُبائل العربية كانت تنتظر موقف أهل مكة، فلما أعطت مكة الضوء الأخضر في صلح الحديبية أسرع كل العرب إلى الإسلام.

٩ ـ صالح جواد الكاظم

لي ملاحظات عجلى على جملة ما ألقي في هذه الجلسة من الندوة، آملاً بألّا أطيل في عرضها.

الملاحظة الأولى: إن (معظم) ما ألقي من بحوث تناول تأصيل الثقافة العربية، والأخطار التي تواجهها، وما تعنيه هذه الثقافة للأمة العربية، حاضراً ومستقبلاً. وكلنا سمع هذا الكلام أو قرأه من قبل، ولا أجده جديداً بكل ما تحمله كلمة جدّة من معنى، على اختلاف الرأي وتفصيله في هذه المسألة أو تلك. والذي كان يجب على المتحدثين الأفاضل أن يعنوا به ويؤكدوه أن يحدّدوا السبل العملية، المباشرة وغيرها، التي تدرأ عن هذه الثقافة ما يحدق بها من أخطار. ولا غرابة في أن الحديث عن هذه المخاطر ومصادرها وضروبها أيسر عموماً، وإن كان محل اختلاف أحياناً، من الحديث عن طرائق مواجهتها والتغلّب عليها. ومن البداهة القول إنه كلما كانت هذه المخاطر أشد وأدهى، كانت وسائل تحديها أصعب وأكثر تعقداً. إنها كالعلة التي تستطيع أن تعاين المعلول بها وتشخصها، ولكنك كثيراً ما تعجز عن تحديد الدواء أو العلاج اللذين يستأصلانها.

الملاحظة الثانية: إن حماية الثقافة العربية مما يتهدّدها من مخاطر تعني النظر إلى هذه المخاطر نظرة تعددية لا أحادية. فليس الخطر الذي تواجهه هذه الثقافة مقصوراً على تيارات الفكر الغربي المعادي لها، المشكك في قيمها، بل هو أيضاً هذا الركود المفروض عليها سواء من السلطة أو البيئة أو أية جهة تؤثر في التكوّن والنتاج الثقافيين. وعندي أن خطر هذا الركود هو أشد الآن من أي خطر آخر. ومن لحظ تسارع التكوّن والنتاج الثقافي في الغرب، وما عليه هذان من تباطؤ يبلغ حد التوقف في معظم الأقطار النامية ومنها الوطن العربي، أدرك مديات الخطر الذي يحدق بالثقافة العربية. وكل هذا إذا سلمنا بأن ما نعنيه بالثقافة ليس مجرد الموروث على فخامته بل كذلك أيضاً ما يجري انجازه الآن. وفي رأيي أن الدعوة التي صدرت هنا أو هناك،

وحمل لواءها قلة من المثقفين العرب، متمثّلة في التغريبية أو المتوسطية أو الاقليمية، لم يبقَ لها أثر يذكر الآن، ولا تستحق أن تعدّ معدّ خطر حالٍ. وفي الوقت الذي يترتب علينا فيه أن نرفض هذه الدعوة في أي تقييم موضوعي لمضامينها، تقتضينا الموضوعية أيضاً أن ننصف البعض من هؤلاء المثقفين في جوانب أخرى أسهموا بها في حياتنا الثقافية. ومن هذا البعض أحمد لطفي السيد وطه حسين، إذ كان للأول تأثيره في الثقافة السياسية، وللثاني في الثقافة الأدبية، وكلاهما خدم الثقافة العربية. وعسى ألّا أكون بهذا الكلام قد تجاوزت حدّي إزاء ما تفضل به أحمد مطلوب، وأن لا أكون مقحماً رأيي عليه.

الملاحظة الثالثة: إن كان (معظم) ما تلي علينا من بحوث قد شغل عن معالجة سبل حماية الثقافة العربية بالحديث عن أصالة هذه الثقافة ومصادرها ودورها، وجدنا منها ـ وهو قليل ومقتضب ـ ما ألمح إلى شيء من هذه السبل. فالجابري دعا إلى وضع «استراتيجية ثقافية، عربية اسلامية»، حددها بثلاثة أبعاد: سياسية، واقتصادية ـ اجتماعية، وثقافية. ورأى أن هذه الاستراتيجية لا يضعها ولا ينفذها إلّا المثقفون. إنها مشروع تاريخي لا يقدر على تنفيذه إلّا «كتلة تاريخية» بحسب تعبيره، فلا طبقة ولا فئة ولا حزب ولا دولة في الوطن العربي، يستطيع كل بمفرده أن ينفذه. وسعدون حمادي رأى أن «القضية المهمة في الحياة الثقافية العربية الآن هي مسألة النهضة: ما أهدافها وكيف يتم تحقيقها؟». وإذ رأى أن هناك ثلاثة اتجاهات تتنازع الفكر العربي المعاصر، دعا إلى تحاور هذه الاتجاهات، ووجدها قابلة للتوحّد. وبيّن أن «السلاح» الماضي الذي يجب على الثقافة العربية أن تواجه به خصومها لا بد أن يكون روحياً ـ عقلياً معاً، لا روحياً فحسب.

إن ما عرضه، الجابري وحمادي، محاولتان جادتان لتحديد سبل حماية الثقافة العربية وتطويرها، وهما يمكن أن تكونا محورين من محاور أخرى تتناولها ندوة أو ندوات تعقد لهذا الغرض. وفي رأيي أن الحاجة إلى عقد هذه الندوات أمسّ الآن منها في أي وقت ماض أو آت.

الملاحظة الرابعة: إن الثقافة الغربية الراهنة ليست ثقافة واحدة. والقول بهذا جهل فاضح بهذه الثقافة. ففي الثقافة الغربية اليوم اتجاهات بل ثقافات. ولا حاجة بي إلى أن آتي إلى شرح أسباب هذا الواقع. ولكن ربما يكفينا القول بأن في الغرب الكثير ممن يقرّون حق الأمم الأخرى في الحفاظ على ثقافاتها الخاصة وتطويرها، فلا يستعلون ولا يتعصبون عليها، بل يعترفون بما لها من أفضال في تكون ثقافتهم نفسها. وكانت الثقافة العربية، علماً وفلسفة، في مقدمة هذه الثقافات. ولا يمكننا أن نرفض الثقافة الغربية جملة وتفصيلاً، وبلا تمييز بين أبيضها وأسودها، وإلّا سقطنا في ما سقطت فيه هذه الثقافة نفسها من ظلام وعصبية وانغلاق.

وعلى أية حال، لا مندوحة للثقافة العربية من أن تواصل الاطلاع على التطورات الثقافية عند الآخرين لترى أيّاً منها صالحاً فتفيد منه وأيّاً منها ضاراً فتتقيه.

١٠ ـ صالح أحمد العلي

الزملاء الأفاضل أشكركم على حضوركم ومتابعتكم المناقشات، وأعتقد أن هذه الندوة قد أدّت الغرض الذي أقيمت من أجله، وأن البحوث والمناقشات قد أغنتها، وأرجو أن تعمّ الفائدة منها في طباعتها ونشرها، وأن تكون مقدمة لندوات أخرى في مثل هذه المواضيع التي تكوّن الجزء الأساسي في واجب المجمع.

إنني أكرر شكري وتقديري لمن أسهم في البحوث ولمن أسهم في المناقشات ولمن حضر أيضاً، وأرجو أن تستمر هذه العلاقة الفكرية الوثيقة التي عزّزتها هذه الندوة، لا في العراق فحسب، وإنما تمتد إلى المفكرين في الوطن العربي كافة، وأن يسهم المفكرون والمثقفون العراقيون بتعزيز هذا التراث. هذا البناء الفكري الذي نسهم فيه ونعتز به جميعاً، وأشكركم.

١١ ـ أحمد مطلوب

في البدء أشكر للأساتذة المعلقين ما أبدوا من ملاحظات، وأقدّر اهتمامهم بما قدمت من خلاصة لبحثي الحركات المناوئة لوحدة الثقافة العربية وأرجو أن يعودوا إلى أصل البحث ليقفوا على كثير من الأمور التي لم أتعرض لها في التلخيص.

وليس عندي ما يشكّل تعقيباً وإنما أريد أن أذكّر بأنني لم أقل إن الغرب كان يدعو إلى العلم ويحث العرب عليه من أجل عيونهم، وإنما قلت إنه اتخذه وسيلة ليتسلل إلى الوطن العربي ويطبق قبضته عليه، وفرق كبير بين التعبيرين.

لقد كان البحث عن القرن العشرين، ولذلك لم أتطرق إلى ما قبله، كما أن البحث لم يكن عن ديمقراطية أحمد لطفي السيد ولا عن النشوء والارتقاء عند سلامة موسى ولا عن الشجاعة عند داود الجلبي، وإنما كان عن الثقافة والتكوين الثقافي مما لا علاقة له بالشجاعة أو الديمقراطية أو النشوء والارتقاء.

إن الدفاع عن العرب لا يدخل في التكوين الثقافي نهائياً، فليس له علاقة بذلك، وإن كان ذلك الدفاع ممّا يحمد للمنصفين من الأجانب.

إن الأقانيم الثلاثة: التغريبية والمتوسطية والاقليمية ما تزال أشد ضرراً من السابق، وإن اتخذت أشكالاً متعددة، وأنا من المتابعين للثقافة العربية ومن الحريصين على الاتصال بالبيئات الثقافية لأعيش في هذا العصر وأشارك في حياته الفكرية،

لذلك أقول إن الثقافة الآن في خطر، وواقعها يمثّل انهيار العرب انهياراً تاماً، ولنكن صريحين، لقد اخترت الأقانيم الثلاثة لسببين:

الأول: إنها تمثّل هياكل سياسية. أي إنها لا تمثل أفراداً، بل مؤسسات مؤثرة أفسدت العرب وجلبت لهم الشر، وهذا ما لا يمكن انكاره.

الثاني: إنها لا تزال مستمرة في دسّها وتخريبها، ولكن بصورة مختلفة، فمرة يسمّونها وجودية، ومرة يسمّونها شعوبية، ومرّة يسمونها رجعية، ومرّة يسمونها تقدمية، إلى آخر التسميات.

وقد أشار أحد الأساتذة إلى قضية الأمية، وقد أشرت إلى ذلك وقلت إن الأمية القديمة والجديدة أفسدت كل شيء، والأمية الجديدة أكثر خطراً من الأمية القديمة، وينبغي أن نميز بين أننا عرب مسلمون، لنا ثقافتنا، وبين أن نستفيد من الثقافة العالمية. نحن نستفيد، ولكن حين يكفر غيرنا، يجب أن لا نكفر ونتنكر لقيمنا الثقافية وما أرساه العرب خلال قرون طويلة.

وختاماً، أكرر شكري للأساتذة المعقبين، وأرجو أن يقرأوا أصل البحث لتتضح الصورة ويتحقق الهدف.

١٢ ـ سعدون حمادي

أودّ أن أبدي ملاحظة نقدية تتعلق بقطاع أو جزء غير موجود في هذه القاعة من الوسط المثقف العربي، وهذه خلاصتها أنه يبدو لي أن هذا الجزء من الوسط المثقف العربي يردد صدى الحوادث السياسية بدلاً من التفتيش عن الحقيقة. إن هذه الأبحاث تثير تساؤلاً: هل هناك ثقافة عربية واحدة أو ثقافات متعددة؟ إن هذه المناقشة استثارها في الأصل تنظير وحديث من هذا الوسط الذي أعنيه على أثر حادث سياسي، ففي سنة ١٩٥٨ عندما حدثت حوادث سياسية متفائلة كقيام الثورة في العراق ضد النظام الملكي، وقيام الوحدة بين سوريا ومصر، نظر هذا الوسط الثقافي العربي أو جلّه وكتب وناقش وقدّم الأدلة والبراهين على صواب فكرة القومية العربية والوحدة العربية، ثم استمر هذا الاتجاه، فما الذي حدث إذن؟

إن الذي حدث الآن إنما هو حادث سياسي، خلاصته معركة مع الولايات المتحدة وحلفائها ومع بعض الأنظمة العربية التي هي في آخر سلّم التقدم، يعني أقل الأنظمة العربية حداثة وتقدمية، فهل يصح أن تكون الثقافة والفكر ترجيع صدى للحادث السياسي، أم ينبغي أن يتركّز البحث على الحقيقة مجرداً عن ذلك؟ هذه مسألة مهمة. إن جزءاً من الوسط الثقافي العربي ينظر إلى الحادث السياسي بعد أن يحدث مرة بالتفاؤل ومرة بالتشاؤم.

فالوحدة العربية والقومية العربية قضية إذن، كانت لها أسس صحيحة، فإذا كانت الأمة العربية أمة واحدة، ولها مقومات الوحدة، وإذا كانت الوحدة لها كل مزايا ما نعرفه عن الوحدة، فينبغي أن لا تتأثر هذه القضية بحادث سياسي من النوع الذي حدث؛ إنني شخصياً أعتقد، وهذا رأي خاص، أنه على العكس فالذي حدث موضوعياً يجب أن يقوّي الاتجاه نحو الوحدة، ويقوّي الإيمان بالوحدة العربية.

فلذلك ان كلام الجابري عن تحرير الثقافة من السياسية، أنا أودّ لو يسمعه هذا الوسط الذي ذكرته، الوسط المثقف، الذي أثار هذه القضية، لا لأنه بحث موضوعياً، فوجد أن للعرب ثقافات، وليست ثقافة، وإنما لأنه انفعل أو تأثر بحادث سياسي. فيبدو لي أن الوسط المثقف العربي هو الآخر بحاجة إلى تكوين. طبعاً هذا كلام غير موجه إلى الجميع، وإنما إلى جزء من الوسط المثقف. أنا أعتقد أن الوسط المثقف العربي فيه ما يمكن أن يقوّم، وخاصة في مثل هذه الأمور المهمة المصيرية التي تتعلق بقضايا الأمة. فليس صحيحاً أن يكون العمل الثقافي متأثراً بمواقف مسبقة أو ترجيعاً لصدى حوادث أو تأثيرات ذاتية يخلقها الإعلام المعادي أو إغراء المال. العمل الثقافي يجب أن يتجه نحو التفتيش عن الحقيقة وخدمتها والدعوة إليها بغض النظر عن أي شيء آخر، لأن الحقيقة ثابتة ولا تتبدّل، إذ لا يمكن أن تكون هناك حقيقتان: واحدة الآن، والأخرى غداً حسب الظروف. ذلك تعليق أردت أن أورده في هذا المجال لأني أظن بأن هذا الموضوع: ثقافة عربية واحدة أو ثقافات عديدة أمر أوحت به الحال التي ذكرتها.

١٣ ـ فوزي الخالصي

لقد أكّد كل من عرفان عبد الحميد ونوري حمودي القيسي في محاضرتيهما على الاهتمام بالتجميع، وليس التفتيت. وحذّرا من التفتيت، ونـاديا بالتصدّي للدعوات المضلّلة. لقد شاركت قبل حوالى نصف قرن في تظاهرة تهتف: (فلسطين عربية، فلسطين للعرب) وكان يقود المظاهرة يهودي سافر بعد ذلك إلى الولايات المتحدة ولم يعد. ولما انتهت المظاهرة وعدت إلى البيت ذكرت ما حدث لوالدي الشيخ رحمه الله فقال: الله حسبي. يقودكم اليهود وتقبلون بالتفتيت! تطالبون بالجزء وتملكون الكل! لله أبوكم، فلسطين عربية، فلسطين للعرب، بل فلسطين اسلامية فلسطين للإسلام.

١٤ ـ عبد الجبار النايلة

لقد أسعدني ما سمعته، وأفادني كثيراً ما ذُكر عن وحدة الثقافة العربية ووحدة العرب المنشودة، والردود على الدعوات المضلّلة لتفتيت الوحدة العربية وتفرقة الصفوف، ولكن المحاضرين لم يشيروا؛ أو أشاروا باقتضاب إلى عدو لدود تقليدي

للعرب وللمسلمين منذ قام الإسلام، هو العدو الصهيوني، وهو عدو الانسانية. ولم يشيروا إلى محافلهم المنتشرة في العالم والتي هي دائماً المفرّق الأول للصفوف، والتي من نتائجها هذا الوضع الذي وصلنا إليه، فعدوّنا في الحقيقة هو هذا العدو الخبيث الذي يفتّت الوحدة، ومحافله كثيرة ومتعددة وتحت مسميات مختلفة منها المحافل الماسونية، التي ظاهرها فيه الرحمة وباطنها فيه العذاب.

١٥ ـ يوسف حبي

بدأ عرفان عبد الحميد محاضرته بقوله إن الثقافة العربية الاسلامية مصطلح يراد به منظومة مغلقة. وأتساءل لماذا مغلقة وغير منفتحة، ولا سيما أنه لم يرد في هذا البحث ولا في البحوث الأخرى إشارة إلى الفرق بين الثقافة بوضوح وبين التراث والحضارة والمدنية، وكلها مصطلحات مهمة وتفترق عن بعضها البعض.

إن المقصود من كلمة عرفان حسب سياق المحاضرة كلها أنه يقصد ـ هنا ـ بالثقافة العربية الاسلامية نوعاً ما التفكير بالوحدة، المصدر المشترك، كما سمّاه بشكل جميل، ولكن هذه تختلف عن الثقافة. الثقافة هي مسار انساني ليس فكرياً فقط وإنما انساني بالمعنى التام، وهذا يختلف من انسان إلى انسان، في كل الأزمنة والعصور. ولكن ما نطمح إليه في رأيي هو توحيد الثقافة العربية الاسلامية، لا أن نبدأ ونفترض هذه الوحدة لأننا بحاجة في هذه الأقطار العربية وفي عالمنا المتحرك، كما سبقني بعض المعلقين قبل قليل، إلى أن نواجه بفكر موحّد ورأي موحّد وبسلوك موحّد أيضاً بقدر الامكان، لا فقط الأعداء وإنما حتى عالمنا بذاته والتغيرات التي تحصل كل يوم. وللواحد معانٍ كثيرة، وحدانية الله شيء والوحدة للبشر شيء آخر. أيضاً هنا أتصور ما يجب أن ينبغي بسهولة الخلط، كما ذكرت البارحة، لن تعني الوحدة، هذا التوحيد الشكلي السطحي أو التطابق الحرفي المادي الذي يخنق ويقتل ويضيق كل الأنفاس وكل القابليات. أتصوّر نحن في مجتمعنا العربي، وأيضاً الإسلامي، بحاجة إلى تشكيل ما يسمى بالموسيقى (السمفونية) أي المعزوفة الواحدة هي المطلوبة. أما العازفون فمختلفون ويجب أن يكونوا مختلفين، وإلّا كان هذا اللحن الوحيد الواحد والممل أيضاً. فالتنوّع ليس ضد الوحدة اطلاقاً، والسكون والجمود ما هو الذي ندعو إليه، وكما ذكر أمس حمادي، ركيزتنا على شيئين: تراث وتطور. والتراث بمعنى هذا الثابت، وحدة المصدر المشترك القوي الطبيعي بعد أن نشذبها ونطهرها من كل ما يفسد التراث حتى يصبح التراث الأصيل، الأصالة بكل معاني الكلمة وبكل الأبعاد للعلوم والفنون والدين والفكر، وأن ننحو، أو أن نبني هذه الوحدة بهذا الشكل.

في هذين اليومين سمعنا قضايا غريبة لو نشرت في العالم لكان أقل ما نتهم به التعصب، ويجب أن نكون دائماً بعيدين عن هذا الأمر، لأن المشترك عندنا كوطن

عربي وأيضاً كأمة اسلامية هو الانفتاح كما ذكر عرفان في المكونات، وأيضاً صالح في محاضرته.

١٦ ـ علي عطية عبد الله

إن الحديث عن موضوع الثقافة بصورة عامة، وعن خصوصيته ووحدة الثقافة العربية بصورة خاصة، يتطلب ندوات لا ندوة واحدة، ويتطلب كمّاً ونوعاً من المحاضرين، يتجاوز أضعاف العدد الحالي من المحاضرين، والحاضرين، على أهمية هؤلاء السادة الذين لا شك يمثلون ربما مقطعاً عرضياً ـ إن صح التعبير ـ لمجموعة محدّدة من المثقفين العرب، ولكنهم لا يمثلون حتماً إلّا النموذج الأمثل لمجمل المثقفين العرب. ومع ذلك فلهذه الندوة فوائد جمّة أولها حدوث هذا اللقاء.

فطالما أننا متفقون على أن الثقافة عملية فكرية تعبّر عن شعور وإدراك لجوانب متعددة من الأحوال المادية والسلوكية والفكرية متفاعلة بمقادير متباينة تبعاً لنسبة مكوناتها وقوة فاعليتها، كما جاء ذلك في بحث صالح العلي والذي وضحه سعدون حمادي في بحثه حين حدّد نسيج تلك الثقافة من آداب وفنون وصناعات وعلوم وثقافة وعادات وتقاليد موروثة ومطوّرة، فهذا يعني أن لكل ثقافة بيئتها وعوامل نموها وتطورها. وفقاً لذلك فإن ضمن الوطن الواحد أو القطر الواحد هناك عوامل بيئية وعلاقات اجتماعية تكتسب طابع المجموعة البشرية التي تملي عليها حتماً خصوصيات معينة، فمثلاً مجتمع الموصل له بيئته وموروثه الشعبي يتميز عن مجتمع البصرة، كما أن لمجتمع القيروان سمات وميزات تتميّز عن مجتمع بنزرت مثلاً، وهكذا بالنسبة إلى مجتمع المدينة ومجتمع الريف ومجتمع دبي في الإمارات. أي أن هناك خصوصيات بيئية وخلفية موروث شعبي محلية لكل مجتمع شعبي صغير ضمن المجتمع الكبير، وأن التفاعل الايجابي بين تلك الثقافات المحلية المحكوم بقواعد واطار التقدم العام للمجتمع هو المكوّن لثقافة المجتمع الكلية ضمن القطر الواحد وضمن الأمة الواحدة. . . وهذا لا يعني وجود ثقافات متعددة ضمن القطر أو الوطن الواحد، إنما القصد هو أن عناصر تكوين الثقافة وروافد هذه الثقافة متنوعة بتنوّع المجموعات البشرية ضمن المجتمع الواحد.

وهي خاصية ايجابية حين يحسن التعامل معها، وحين تتاح لها بيئة التفاعل ايجابياً في ما بينها، بعيداً عن القسر والزجّ. وتأسيساً على ذلك فإنني أورد الملاحظات المتواضعة الآتية:

الملاحظة الأولى: موضوع الاستقلال الثقافي

إن هذا الموضوع يجب ألّا يعني الانعزال عن الثقافات العالمية، لأن بناء أية ثقافة وتطورها يخضع بالضرورة إلى تفاعلها ايجابياً مع ثقافات عالمية، وإن الايجابية من

تفاعلها تحددها قوة وأحكام البنى الأساسية لتلك الثقافة، وإن الموقف السلبي من الثقافات الأجنبية تجاه أية ثقافة تحدّده مصالح ومطامع دول تلك الثقافات، وإن مصالح تلك الدول قد تكون مشروعة أو غير مشروعة فهي كالتعامل التجاري إن صحّ التعبير: كل يحاول الكسب والابتعاد عن الخسارة. ومن هنا علينا كأمة عربية أن نحسن البناء الثقافي وتطوره وفق بيئة صحية ومناخ يبعث على الإبداع والابتكار، ووفق منهجية علمية وموضوعية. وهنا يفرض علينا واقعنا القائم، كما ينبغي الالتفات بجد ووعي وإدراك عميقين إلى ما يجب فعله نحو تفعيل عوامل بناء وتطوير واقعنا الثقافي ليكون واقعاً قادراً على الفعل في التفاعل مع ثقافات العالم بأبعادها المحببة وغير المحببة، واضعين في حسباننا حقيقة أن الصراع البشري عبر مراحل التاريخ لم يكن موضوعياً، وأن نوازع الهيمنة والسيطرة على الآخرين تبرز بين الفينة والفينة، على الرغم من كل ما واكب حركة الانسانية من أديان سماوية وأفكار انسانية، كما أن حركة التصارع والصراعات هذه سمة من سمات تطور المجتمعات البشرية، إلّا أن خروجها عن التصارع الموضوعي لغرض المنافسة والمجادلة والبقاء للأصلح طالما جرّ ويجرّ البشرية خارج إطار عملها الانساني، ويبتعد عمّا هو ضروري لعملية التطور والبناء الحضاري والانساني المشروع والمطلوب. إذن علينا ألّا نخاف الثقافات الأخرى، بل نعزز دراستنا لها بعد أن نعزز فهمنا لثقافتنا ونستوعبها موروثاً وحاضراً وتصوراً مستقبلياً، مع التركيز على العوامل الايجابية التي أسهمت في بناء حضارتنا العربية الاسلامية كخلفية ايجابية لدعم مسيرتنا الحاضرة والمستقبلية.

الملاحظة الثانية: موضوع الثقافة العربية والثقافة الاسلامية ودور المثقفين العرب والمثقفين العرب المسلمين في توضيح العلاقة الجدلية بين الثقافة العربية والثقافة العربية الاسلامية.

إن الحديث عن الثقافة بجذورها وفروعها العربية دون الربط الجدلي بين ما كانت عليه ثقافة العرب قبل الإسلام وما آلت إليه بعد الدعوة الاسلامية التي هي ثورة اجتماعية شاملة، لا يخدم القضية العربية ولا يخدم القضية الاسلامية. وإذا ما رجعنا إلى خلفية الأديان السماوية وما رافقها من عوامل تطور ايجابية وسلبية، نستطيع أن نقول: **إن العرب هم حملة الرسالات السماوية، وإن أرض العرب هي مهبط الوحي** ومنبت تلك الأديان، وأن الله عزّ وجل يؤكد بأن الدين عنده هو الإسلام، بمعنى الاستسلام لخالق الكون وفاطره، وإن نبي الله العربي ابراهيم الخليل دعا ربّه ليبعث في أمته رسولاً منهم ببكة، وهذا ما حدث. وجاء الإسلام ومعجزته القرآن الكريم ببلاغته ليتحدّى أن يؤتى بمثله أو بآية منه، حيث إن الأدب وبلاغته حضارياً كانت على أوجها آنذاك. فالعرب إذن كانت لهم ثقافة متقدمة في جوانب متعددة إلّا أنها كانت أعلى شأناً في جانبها الأدبي والبلاغي. وحين جاء الإسلام ثبت الكثير من

التقاليد والأعراف المكونة لثقافة العرب آنذاك من فنون وصناعة وتجارة وآداب وعلاقات اقتصادية واجتماعية، كما نهى العرب عن ممارسة ما هو شائن. فالثقافة بعد الدعوة الاسلامية هي تفاعل ايجابي لثقافة العرب قبل الاسلام مع معطيات الاسلام الثقافية.

إذن، ثقافتنا في الواقع هي ثقافة عربية اسلامية، وإن الثقافة العربية هي حقاً وليدة تلك الثقافة، ولا يمكن أن تكون غير ذلك. كما أن للأديان السماوية الأخرى آثاراً في بناء الحضارة العربية، وقد أشار إليها القرآن الكريم حين سرد بعض قصص الأنبياء، وبيّن سلوكية بني اسرائيل وما عاناه الأنبياء على أيديهم. فإذا ما فهمنا خلفيتنا هذه، تراثياً وثقافياً، فلا جدال ولا مجادلة في: هل ثقافتنا عربية أو اسلامية؟ فهي ثقافة عربية ببعدها الديني الموروث عبر التاريخ وببعدها الاسلامي المتمم لذلك كله، والحاوي مجمل هذا الموروث الجامع والشامل. وحين يقول بعض المفكرين العرب المحدثين إن الاسلام كحضارة وثقافة يمثل المرجعية الأساسية لكل مسلم ولكل مسيحي عربي فهو صادق في قوله هذا ودقيق في تشخيصه هذا.

إذن، فلنفهم تلك الحقيقة ونقطع الطريق أمام نوازع المغرضين من أي طرف كان من الأطراف المكوّنة لمجتمعنا العربي المدني.

الملاحظة الثالثة: الفكر القومي والفكر الاسلامي

كما هو معلوم، هناك علاقة بين الفكر والثقافة. والثقافة عملية فكرية بأبعادها الفنية والأدبية والتجارية والصناعية ونسيج العلاقات الاجتماعية. وأيضاً من الواضح والمثبت أن الثقافة العربية هي حصيلة التفاعل ايجابياً بين الثقافة العربية قبل الإسلام ومعطيات الثقافة التي جاء بها القرآن الكريم تقويماً للثقافة العربية وإضافة إليها. فإذن الفكر القومي ليس بمعزل عن الفكر الاسلامي، ومرة أخرى فالفكر العربي هو نتاج تفاعل الفكر العربي السائد قبل الإسلام مع المعطيات الفكرية التي جاء بها الإسلام والمعززة بخلفية دينية هي الأخرى من خلال ما ورد في القرآن الكريم من قصص وآداب الأديان السماوية الأول، فمصطلح الفكر العربي أو القومي لا ينسخ حقيقة أنه فكر عربي اسلامي، ولا ينسخ حقيقة أن الايجابيات معطيات الفكر الديني السابقة للإسلام أبلغ أثراً في نسيج بناء الفكر العربي المتطور من التفاؤل الايجابي بين معطيات الثقافة العربية قبل الاسلام ومعطيات الثقافة العربية بعد الاسلام، خاصة وأن الاسلام بدأ عربياً وللعرب كما دعا ابراهيم ربه لذلك، وقد اكتمل الدين وهو في أرض العرب وحمله وحفظه ودوّنه العرب، ثم انتشر في العالم من خلال العرب، مع التأكيد أن لا فضل للعرب على غير العرب إلّا بالتقوى، وهذه سمة فاضلة وعالية الشأن تؤكد انسانية رسالة العرب الجديدة التي حمّلهم إياها رب العرش العظيم.

فإذن، مطلوب تفهم حقيقة العلاقة الجدلية بين الفكر العربي والفكر الاسلامي وعدم التحسس من قبل هذا الطرف أو ذاك.

الملاحظة الرابعة: دور المثقفين العرب والمثقفين الاسلاميين في بناء وحدة الثقافة العربية الاسلامية

في ضوء ما تقدم مطلوب من المثقفين العرب ضمن الحركة القومية ومن المثقفين الاسلاميين ضمن الحركة الاسلامية العمل على وضع أسس اللقاء بينهم لإرساء قواعد العمل بينها وصولاً إلى وحدة ثقافية عربية اسلامية تعتمد حقيقة أن بناء الأمة الاسلامية يبدأ ببناء الأمة العربية، أي أن وحدة العرب أساس بناء وحدة أو اتحاد المسلمين، وأن العرب مادة الاسلام، وأن الرسول الكريم أكد حبه للعرب لأنه عربي، ولأن لغة القرآن عربية، ولأن لغة أهل الجنة عربية، وأن الرسول الكريم ﷺ أكّد لسلمان الفارسي، حين لاحظ لديه نزعة ضد العرب، أن من يكره العرب فقد كره الرسول، ومن كره الرسول لا شفاعة له يوم القيامة، كما مطلوب من المثقفين العرب الاعتراف بفضل الاسلام على تطور ثقافة العرب وتقدمها والرفع من شأنها. . . عند ذلك يلتقي الجمعان العربي والاسلامي في جمع عروبي اسلامي يقطع الطريق على الشعوبية، ويشلّ حركة ونوازع المتربصين بنا عرباً ومسلمين. وإذا أخذنا بتحليل ميشيل عفلق بالنسبة إلى علاقة العربي المسيحي بالثقافة العربية الاسلامية فيمكن القول إن العربي المسلم والعربي المسيحي هما بناة الثقافة العربية الاسلامية حقاً، وقد عملا جنباً إلى جنب في بناء صرح الحضارة العربية الاسلامية عبر التاريخ وبخاصة في عهد الدولة العباسية.

هذه بعض من ملاحظات وددت طرحها وهي لا تنتقص من العمل الكبير الذي قدم في هذه الندوة.

وختاماً نقترح أن توسّع هذه الندوة مستقبلاً لتشمل مثقفين عرباً ومثقفين مسلمين من أرجاء الوطن العربي للتداول بشأن مستقبل الأمة العربية وفق ثوابت يلتزم بها، وعلى أساسها تقوم سلوكية الأنظمة العربية تجاه حقيقة ايمانها بوحدة الأمة قولاً وفعلاً بعيداً عن الدعاية الاعلامية، مع ضرورة ملاحظة أن اخفاق الحركة القومية في تحقيق أماني المواطن العربي لأسباب لا مجال لذكرها هنا، قد جعل الكثير من المواطنين العرب يفتش عن ملاذ آخر، فرجع بعضهم إلى الأصولية الدينية، مما يتطلب من المفكرين القوميين بجميع فئاتهم أن يراجعوا مواقفهم للالتقاء مع بعضهم البعض، ولوضع أسس اللقاء مع الحركات الاسلامية في الوطن العربي لوضع استراتيجية عمل تخدم القضايا العربية والاسلامية.

١٧ ـ ضياء شيت خطاب

وحدة الثقافة تكون بالتعاون بين الأقطار العربية، فقد كان هذا التعاون موجوداً قبل انشاء الجامعة العربية، وكان الأساتذة العرب يقومون بالتدريس في الكليات العراقية، أذكر منهم عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقد كان عميداً لكلية الحقوق في بغداد سنة ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦، ومحمد زهير جواته، وعبده حسن الزيات، وعثمان خليل عثمان، وجابر جاد.

كان بعض لأساتذة العرب يقومون بالتدريس في دار المعلمين العالية، أذكر منهم عبد الوهاب عزام، وزكي مبارك، وعبد الحميد العبادي، وغيرهم. وكذلك كانت الحكومة ترسل البعثات العلمية إلى مصر للدراسة في الجامعات المصرية أو الجامعة الأزهرية.

وبعد انشاء الجامعة العربية سنة ١٩٤٥ نص ميثاق الجامعة العربية على التعاون الثقافي وشكلت الجامعة لجاناً متعددة للقيام بهذا العمل، ولكن يبدو أنها لم تقم بواجبها على الوجه الأكمل.

ومن أهم أسباب وحدة الثقافة هي الثقافة القانونية. ولغرض توحيد الثقافة القانونية لا بد من توحيد القوانين بين الأقطار العربية، أو في الأقل تقارب هذه القوانين مع بعضها. وقد قام المرحوم عبد الرزاق السنهوري بوضع القانون المدني لكل من العراق ومصر وسوريا وليبيا، فأصبحت تلك القوانين متقاربة. أما القوانين الأخرى في الأقطار العربية كقانون العقوبات وقانون أصول المحاكمات الجزائية فإنها مختلفة بين الأقطار العربية.

وقد قام وزراء العدل العرب بوضع بعض القوانين ولكنها لم تصدر حتى الآن.

١٨ ـ محمود الجليلي

إن وحدة الثقافة العربية مستمرة منذ عرفت هذه الثقافة. ولكن ما واقع الثقافة الآن؟ نحتاج إلى دراسة عميقة صريحة لعلاقة ذلك بمستقبل الثقافة بحيث تكون قوية ومتماسكة في عالم سريع التغيّر. وهذا يحتاج إلى تقييم لمنابع الثقافة وحملتها في المستقبل، وهي الدراسات الجامعية وما يسبقها. وأرجو أن تكون هذه الملاحظات مدار بحوث في المستقبل.

ثم هناك تساؤل: ما المقصود بالثقافة الاسلامية؟ هل هي المشتقة من العقيدة أو ما كتبه المسلمون ويشمل الطب والعلوم بمدلولها الحالي، أم كلاهما؟ فقد واجهتنا هذه المشكلة عند البحث في المقصود في الطب الاسلامي.

١٩ ـ محمد عابد الجابري

في نهاية هذه الندوة، لا يجوز أن نفتح كلاماً جديداً في مواضيع جديـدة، بل لا بد من التنويه بهذه المبادرة وبهذا اللقاء العلمي. وأن يهتم مجمع علمي بقضيـة ثقافيـة هي قضية الساعة، هذا شيء جميل جداً لأن عادة المجامع العلمية تكـون أكاديميـة في اهتماماتها وأساليبها، ولكن على الـرغم من أن الحافـز الذي دعـا كظرفيـة سياسيـة إلى اثارة هذا الموضوع كما بيّن سعدون حمادي هو حافز ظرفي مؤقت، فلم نسمـع من قبل عبـارة (ثقافـات عربيـة)، وحتى ما أشيـر أمس بصدد مـا حدث في السنـة الماضيـة في مهـرجان أصيلة وهـو مهرجـان للفنون الشعبيـة تقيمه وزارة الأوقـاف، لكن المغاربـة يقاطعونه؛ أقصد المغاربة الذين ليسوا مـوظفين في الإدارات الحكـومية. إن الثقـافة في المغرب هي ثقافـة معارضـة، والمثقفون المغـاربة معـارضون، والمثقفـون الرسميـون لا يكتبون ولا يقرأ لهم، ونحن نرى في مهرجان أصيلة شيئاً ايجابياً واحداً وهو أنـه يفسح في المجال لأساتذة من المشرق ليأتـوا إلى المغرب ليلتقـوا بهم وليزوروا بلدهم، وهـذا شيء جميل. أما ما يقال فيه فلا يهمنـا، وبالفعـل لا الدولـة تتبنى ما يقـال فيه ولا الشعب، ولا أي واحد، فهو في فنادق سياحية على شـاطىء أصيلة، وما قيـل في السنة المـاضية كشعـار ثقافـات عربيـة، هذه نـزوة جـاء بهـا بعض جـيرانكم من الخليجيـين، ولكن رفضت القضية تماماً من جميع الجهات، لأن الدولة في المغرب كدولة مـوقفها الـرسمي وحدة ثقافة، لأننا في المغرب ليس لدينا تعدّد في الثقافة، فإسلام دون تعـدد يعني سنة ومالكية لا غير، حتى عندما يقال مثل هذا: عروبة وإسلام، هذه الثنائية تعلمناها من المشرق في العقود الأخيرة، حتى إننا ما كنا نعرف أن هناك شيئاً آخر في الإسلام يقـال لـه: (سني) لأنه ليس هنـاك شيء مقابل حتى نعرف أنـه سني أو غـير سني، والعـربي المسلم والمسلم العربي، فنجد مثلاً رجلاً من المغـرب أو الجزائـر لا يحسن العربيـة بل يحسن اللهجة المحلية (الأمازية) حين يذهب إلى فرنسا ويعمل عاملاً، إذا سألـه مديـر المعمل من أنت؟ يقول أنا عربي، فلا نفرق نحن بين عربي ومسلم ومسلم وعربي، ولم نعـرف هذا التفـريق إلّا عند اختـلاطنا بـالمشرق، حتى في الخمسينيات عنـدما بـدأت الحالة المدنية تعم عندنا أخـذ الناس يـأخذون أسـماء المشرق تيمناً فهنـاك: طنطاوي، وعبدو، وهناك من سمّى نفسه (خوري) ولا يعرف معنى خوري، ولدينا كـاتب شاب اسمـه (ادريس خوري) ولا يعـرف معنى (خوري)، إنما سمع بـ (الخـوري) وما دام هذا عربياً فقد أخذ بهذا الاسم. فلا يوجد تعدد نهائياً، هم يأخذون أسماء المشرق في براءتها عـلى أنها عربيـة اسلاميـة لا غير. فهـذا التعدد، وحـدة ثقافـات، هذه مسـألة دارت في أصيلة، ورفضت ولم تتبنّها لا الدولة، ولا المغاربة، فهم كمعارضة وكوطنيين ما يحضرون، وحتى الذين حضروا من الأوساط الرسمية أو من المدعوين من الموظفـين لم يستسيغوا هذه الكلمة.

وقد كان موقف الوفد العراقي مشهوداً في المؤتمر، فقاطع المؤتمر على هذا الأساس، وعملياً فسدت المسألة. وحتى الذين جاؤوا بعبارة (ثقافات) ما كان لديهم نظرية ولا تنظير ولا أفق ولا أي شيء، كل ما هناك ثقافة خليجية وليكن، نحن لا نعترض، كما نقول: ثقافة مصرية، ثقافة مغربية، ثقافة عراقية، ولكن عندما أقول: ثقافة عربية واحدة، فأثر الخصوصيات الاقليمية شيء، ووحدة الثقافة شيء آخر، وقد تراجع حتى هؤلاء. بدأت الروح تعود إلى بعض الذين طرحوا مثل هذا الشعار. وفي نظري أن ما يهدد بجد وحدة الثقافة العربية كمكوّن أساسي للهوية العربية، هو ما ذكرناه أمس، وهي هذه الظاهرة التي تشمل العالم أجمع، وهي انفكاك عرى الدولة الوطنية بشكل أو بآخر، ومن ثم ضعف أو إضعاف المقوم الأساسي وهو هوية الثقافة الوطنية، وإبراز الثقافات المحلية الفرعية. كل ثقافة قومية تميل إلى ثقافات فرعية طائفية أو غيرها، ولكن تبقى دائماً تحت مظلة الثقافة القومية. لكن عندما تزال هذه المظلة تبرز هذه كفسيفساء، وتكون خطراً على الهوية، فيلتمس الانسان هويته من دائرة ضيّقة جداً، وحينئذ يكون الاختراق بالفعل كاختراق، وتكرس ثقافة الاختراق، ولكن هناك من يرى الأمر بحسن نية، وهناك من يكرّس من أجل ضرب الهوية وهكذا تكون العواقب وخيمة ولا أعتقد أنه في يوم من الأيام يمكن أن يشكك الانسان في وحدة ثقافة عربية، لأن ما يشكل وحدة ثقافة هي اللغة والانتظام في تراث مشترك، واللغة العربية لغة واحدة وقائمة وثابتة وخالدة، هي لغة واحدة للجميع، وانتظامنا في تراثنا العربي الاسلامي سيبقى دائماً شيئاً أساسياً مع الانتظام في التراث الانساني، وهذان المقومان سيبقيان دائماً وأبداً، ولا أعتقد أن في يوم من الأيام يمكن أن يُمسّا، وإذا مُسّا بشكل من الأشكال سيكون رد الفعل كهذا. وأعتقد أن الندوة حققت هدفها، وما جرى هنا ليس إلّا نوعاً من التذكير للنفس، ﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾، وأعتقد أن الأمور تمت كما يرام، والحمد لله.

الملاحق

ملحق رقم (١)

برنامج الندوة

الاثنين في ٢٨ شوال ١٤١٣هـ ـ الموافق ١٩ نيسان/ ابريل ١٩٩٣م

١٠ ـ ١٢

الجلسة الأولى: رئيس الجلسة: د. عبد العزيز البسام

١ ـ **الثقافة العربية اليوم، ومسألة «الاستقلال الثقافي»** .... د. محمد عابد الجابري

٢ ـ **الوحدة والتحدي: ملاحظات حول بعض قضايا الثقافة العربية** .... د. سعدون حمادي

٣ ـ **المكونات التاريخية الأولى لوحدة الثقافة العربية** .... د. صالح أحمد العلي

٤ ـ **الحركات المناوئة لوحدة الثقافة العربية** .... د. أحمد مطلوب

١٢ ـ ١٢,٣٠ استراحة

الجلسة الثانية: جلسة مفتوحة للتعليقات والمناقشات.

الثلاثاء في ٢٩ شوال ١٤١٣هـ ـ الموافق ٢٠ نيسان/ ابريل ١٩٩٣م

١٠ ـ ١١,٣٠

الجلسة الأولى: رئيس الجلسة د. جميل الملائكة

١ ـ **الثقافة العربية ـ الاسلامية في المغرب العربي في إطارها التاريخي(*)** .... د. هشام جعيط

(*) لم يقدم هذا البحث في الندوة لأسباب اضطرارية. (المحرر)

٢ ـ **العقيدة الاسلامية وأثرها في وحدة الثقافة العربية ـ الاسلامية** .... د. عرفان عبد الحميد فتّاح

٣ ـ **ثقافة عربية واحدة وليست ثقافات** .... د. نوري حمودي القيسي

١١,٣٠ ـ ١٢ استراحة

الجلسة الثانية: جلسة مفتوحة للتعليقات والمناقشات

ملحق رقم (٢)

المشاركون في الندوة

١ ـ د. أحمد مطلوب	عضو المجمع العلمي العراقي.
٢ ـ د. الياس فرح	عضو القيادة القومية لحزب البعث العربي الاشتراكي.
٣ ـ د. جميل الملائكة	عضو المجمع العلمي العراقي.
٤ ـ أ. خليل ابراهيم	عميد ركن متقاعد.
٥ ـ د. سعدون حمادي	عضو المجمع العلمي العراقي.
٦ ـ أ. شبلي العيسمي	مفكرٌ من القطر العربي السوري.
٧ ـ د. صالح أحمد العلي	رئيس المجمع العلمي العراقي.
٨ ـ د. صالح جواد الكاظم	أستاذ في كلية القانون ـ جامعة بغداد.
٩ ـ أ. ضياء شيت خطاب	عضو المجمع العلمي العراقي.
١٠ ـ د. عبد الله سلوم السامرائي	أستاذ في جامعة بغداد.
١١ ـ أ. عبد الجبار النايلة	كلية الآداب ـ جامعة بغداد.
١٢ ـ د. عبد الرزاق الأنباري	أستاذ في كلية التربية ـ جامعة بغداد.
١٣ ـ د. عبد العزيز البسّام	عضو المجمع العلمي العراقي.
١٤ ـ د. عرفان عبد الحميد فتّاح	الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي الشعبي ببغداد.
١٥ ـ د. علي عطية عبد الله	عضو المجمع العلمي العراقي.
١٦ ـ أ. علي غنّام	مفكرٌ من السعودية.
١٧ ـ أ. فوزي الخالصي	كلية الهندسة ـ جامعة بغداد.
١٨ ـ د. محمد عابد الجابري	أستاذ في جامعة محمد الخامس بالرباط.
١٩ ـ د. محمود الجليلي	عضو المجمع العلمي العراقي.
٢٠ ـ د. نزار الحديثي	عميد معهد الدراسات القومية والاشتراكية ـ جامعة بغداد.
٢١ ـ د. نوري حمودي القيسي	عميد كلية الآداب ـ جامعة بغداد.
٢٢ ـ د. يوسف حبي	عضو المجمع العلمي العراقي.

٢٣ ـ محمد بهجت الأثري — عضو المجمع العلمي العراقي.
٢٤ ـ محمد حسن آل ياسين — عضو المجمع العلمي العراقي.
٢٥ ـ محمود شيت خطاب — عضو المجمع العلمي العراقي.
٢٦ ـ منذر الشاوي — عضو المجمع العلمي العراقي.
٢٧ ـ عبد الكريم المدرس — عضو المجمع العلمي العراقي.
٢٨ ـ اندراوس حنا — عضو المجمع العلمي العراقي.
٢٩ ـ جلال محمد صالح — عضو المجمع العلمي العراقي.
٣٠ ـ جوامير مجيد سليم — عضو المجمع العلمي العراقي.
٣١ ـ حسن كتاني — عضو المجمع العلمي العراقي.
٣٢ ـ علي محمد المياح — عضو المجمع العلمي العراقي.
٣٣ ـ نجيب خروفة — عضو المجمع العلمي العراقي.
٣٤ ـ ميخائيل عواد — عضو المجمع العلمي العراقي.

المشاركون من خارج المجمع

٣٥ ـ عبد المجيد الرافعي
٣٦ ـ كمال السامرائي
٣٧ ـ عبد اللطيف البدري
٣٨ ـ حميد سعيد
٣٩ ـ أحمد المديني
٤٠ ـ بدري عويد العاني
٤١ ـ طراد الكبيسي
٤٢ ـ ماجد السامرائي
٤٣ ـ عبد الستار جواد
٤٤ ـ سطام الجبوري
٤٥ ـ محمد جاسم الحديثي

الطبعة الثانية

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب حصيلة الوقائع الكاملة لبحوث ومناقشات ندوة وحدة الثقافة العربية التي نظّمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، التي انعقدت في بغداد خلال الفترة ١٩ ـ ٢٠ نيسان/ ابريل ١٩٩٣م، الموافق ٢٨ ـ ٢٩ شوال ١٤١٣هـ، وشارك فيها ما يزيد على ٢٥ باحثاً ومفكراً.

وقد تناولت بحوث الندوة مسيرة الثقافة العربية، عبر أسانيدها، منذ حملتها طوالع الهجرات من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد الهلال الخصيب عند شمالها في وادي الرافدين وبلاد الشام، ومنها ما امتد إلى وادي النيل؛ ثم أسانيد هذه الثقافة ووحدتها التي تجلّت في انتشار الاسلام في مشارق الأرض ومغاربها، حيث اغتنت الثقافة العربية بمصدري الاسلام الرئيسيين: آيات الذكر الحكيم، والسنّة النبويّة، فكان أن ازدهرت الحضارة العربية الاسلامية، وغدت ذات سمات انسانية عالمية، انفتحت على الحضارات الأخرى فحفظت تراثها، وأضافت إليه من مبتكراتها وخصائص ثقافتها؛ ثم أسانيد هذه الثقافة ووحدتها في مرحلة النضال ضد الاستعمار الحديث، منذ مطالع القرن العشرين، وحتى اليوم.

في هذا الكتاب دراسات ومناقشات تفصّل هذه الأسانيد في وحدة الثقافة العربية وتكشف عن رسوخها وانفتاحها على التجدّد والتطور لمواجهة تحديات الحضارة المعاصرة وتغيّراتها المتسارعة.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)